<3661118985001 1

<3661118985001 1

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. sp. 80

Philos. Theol. Nat. 1070.

R

Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes,

aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens,

von

Bering,

Professor der Philosophie zu Marburg.

Gießen,

bey Krieger dem ältern. 1780.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vielleicht wird meine Arbeit manchem überflüßig und unnütz scheinen, weil ich einen Gegenstand behandele, an dem schon so viele gearbeitet und doch zuletzt wenig gelegen seyn dürfte, ob man so oder anders davon denkt. Ich gebe auch gern zu, daß viele scharfsinnige Gelehrte, (von denen ich, um nicht ohne Noth weitläuftig zu seyn, nur einige nennen werde) sich umständlich darauf eingelassen haben. Allein wer nur einiger masen in der Geschichte dieses Arguments bewandert ist, oder sich aus den Schriften, welche dasselbe behandelt haben, einige Kenntniß davon zu erwerben Lust hat, der wird mit leichter Mühe finden, daß die Partheyen bisher noch immer getheilet gewesen, und wann einer auftrat, der dieses Ar-

gument verwarf, sich sogleich auch wieder ein andrer fand, der es vertheidigte. Dieses, und daß die Schriften, in welchen diese Materie am gründlichsten abgehandelt ist, nicht in jedermans Händen sind, und dieses Argument seit dem Des-Kartes, gegen den diese Schriften doch fürnemlich gerichtet sind, zum theil eine andere Gestalt bekommen, wird in Absicht auf den ersten Vorwurf zu meiner Entschuldigung hinreichen. Was hingegen das zweyte angehet, so könnte ich zwar für mich anführen, daß wohl über noch geringfügigere Sachen ganze Bände voll geschrieben werden; aber ein schlechter Trost nicht allein schlecht zu seyn.

Was mich bewogen hat, diese wenigen Bogen drucken zu lassen, ist theils der aufrichtige Vorsatz, Wahrheit auszubreiten und befördern zu helfen, theils um angehenden Theologen, die vielleicht von einem Lehrer dieses Argument billigen, von andern aber verwerfen hören, eine Anleitung zu geben, selbst urtheilen zu können, was es mit diesem Argument für eine Beschaffenheit habe. Sind diese wenigen Blätter dazu geschickt, so habe ich meine Absicht völlig erreicht.

Ich weiß nicht, woher es kam, daß mir, so oft ich diesen Beweis laß, oder ihn mündlich vortragen hörte, allezeit ein heimlicher Zweifel übrig blieb, ohne daß ich jedoch die Ursache davon deut-

lich

lich anzugeben wußte. In diesem Zustande der Ungewißheit würde ich vielleicht noch lange geblieben seyn, wenn nicht der Herr Consistorial Rath Endemann, (a) mich veranlaßt hätte, diesen Beweis genauer zu prüfen, und den Grund meines Mistrauens aufzusuchen. Dieses Mistrauen wurde dadurch noch vergrößert, da ich fand, daß selbst diejenigen, welche sich dieses Beweises bedienten, ihn mehrentheils nur so beyläufig anführten, in der guten Meinung, daß wenn er auch nichts beweise, sich doch auch wohl zur Noth irgendwo ein Magen finde, dem gerade dieses Gerichte behage, aber nur wenige ihn für werth hielten, an der Spitze zu stehen und gleichsam die Palanx auszumachen, und alle Atheisten, wenn sie auch Egoisten, Idealisten oder Materialisten wären, in die Enge zu treiben. Hierdurch, und daß andere diesen Beweis als offenbahr falsch verworfen, aufgemuntert, habe ich mich bemühet, denselben, samt den Ideen worauf er gebauet wird, zu entwicklen, um wo möglich den Grund oder Ungrund desselben zu entdecken. Ob und wie weit es mir darin geglückt, werden die von meinen Lesern, welche es bisher mit der einen oder andern Parthey gehalten, am besten entscheiden.

Von dem Gebrauche dieses Beweises, der, um ihn von andern metaphysischen Beweisen zu un=

(a) *Institutiones Theologiae Dogmaticae.* S. 28. u. f.

terscheiden, unter dem Nahmen Argumentum a priori bekannt ist, haben wir keine ältere Nachrichten als vom eilften Jahrhundert. In diesem bediente sich dessen Anselm Bischoff zu Canterbury, fand aber schon im dreyzehenten an dem berühmten Scholastiker Thomas von Aquino einen heftigen Gegner. (*a*) Es ist leicht zu denken, daß dieser Beweis damals das noch nicht war, was er hernach geworden, nachdem so viele an ihm gefeilt und gebessert haben. Gesetzt also auch Thomas habe den Anselm gänzlich widerlegt, so würden wir doch mit seinen Gründen nicht weit reichen, wenn wir uns derselben gegen Canzen oder Baumgarten bedienen wollten. So gehet es ja aber mit allen Erfindungen sowohl in Künsten als in Wissenschaften. Selten sind diese unter dem Erfinder von der Vollkommenheit, in welcher sie nach einer klugen oft wiederhohlten Bearbeitung erscheinen. Cicero kannte die Stärke des Arguments von dem mit Lettern angefüllten Schrift-Kasten lange nicht so gut als Reimarus, um die schöne und gründliche Anwendung davon zu machen, welche dieser zu machen gewußt hat. (*b*)

Seit des Anselms und Thomas Zeiten war der Gebrauch unsers Arguments ziemlich unbekannt, bis

(*a*) Jac. Martini *exercit. metaph.* S. 592.

(*b*) de *natura Deorum* l. II. 37. vergl. natürliche Religion S. 125.

bis Deskartes es wieder hervorsuchte oder neu erfand. (*a*) Denn daraus, daß ein andrer vor ihm sich dieses Beweises bedient, läßt sich so wenig folgern, daß er ihn von jenem erborget, als ich schließen darf, Anselm hat diesen Beweis zuerst erfunden, weil wir keine ältere Nachrichten haben, in denen seiner gedacht wird. Er sagt es wenigstens nirgends daß er ihn von dem Anselm genommen.

Nach Deskartes Zeiten hat unser Argument ein nicht viel günstigers Schicksal gehabt. Zwar hat es ihm an Vertheidigern nicht gefehlt, aber es hat auch noch immer seine Gegner gefunden. (*b*) Unter die erstern gehören vorzüglich Cudworth, (*c*) Leibnitz, Gunner, der vorhin schon angeführte Al. Gottl. Baumgarten und der Freyherr v. Wolf. (*d*) Von diesem will aber doch der Verfasser der Zusätze zu des Bayle critischen Wörterbuche behaupten, daß ob er es zwar nicht verworfen, sondern unter andern mit angeführt, so sehe man doch nicht undeutlich, daß er nicht viel von ihm müsse gehalten haben. Er lege nämlich alles Gewicht auf den Beweis von der Zufälligkeit der Welt, da es doch gewiß sey, daß unser Argument,

 wenn

(*a*) *Princ. philos.* part. 1. §. 13. u. a. m.

(*b*) Bayle *diction. hist.* Tom. IV. S. 2901.

(*c*) *System. intell.* S. 888. u. f.

(*d*) *Theologia natur.* P. I. §§. 31 — 34.

wenn es richtig wäre, selbst vor diesem viel voraus haben würde. Zu den vorzüglichsten Gegnern dieses Beweises gehören wohl Leklerk, Werenfels, (*a*) Mosheim, (*b*) und Hollmann.

Die Art wie dieses Argument geführt worden, ist nicht bey allen dieselbe. Diese Verschiedenheit in der Behandlung rühret nämlich von der verschiedenen Art her, wie ein jeder die Prämissen am besten beweisen zu können glaubte. Ueberhaupt aber können, nach meiner Meinung, alle Gattungen auf die beyden folgenden gebracht werden, daß man nämlich entweder aus dem Begriff eines höchstvollkommenen oder eines nothwendigen Wesens den Beweis antrit.

Deskartes, der billig als der Wiederhersteller dieses Arguments angesehen wird, da es ohne ihn vielleicht mit andern scholastischen Grillen der Vergessenheit würde überlassen seyn, argumentirte ohngefehr auf diese Art: ich habe einen Begriff von dem allervollkommensten Wesen; dieser Begriff schließt die nothwendige Existenz in sich: die Sache wovon ich den Begriff habe, muß also auch wirklich vorhanden seyn.

Man siehet bald was in diesem Schluß muß bewiesen werden, nemlich daß die Idee von einem höchst-

(*a*) *Opuscul.* S. 657.

(*b*) In den Anmerkungen zu des Cudworths *syst. intell.* am angeführten Orte.

höchstvollkommenen Wesen den Begriff von der nothwendigen Existenz so in sich schließe, daß sich dabey das höchste Wesen auch nicht anders als wirklich gedenken lasse. Einige wollen behaupten, Deskartes habe, um seinen Satz zu beweisen, sich auf seine Hypothese von den angebohrnen Ideen, berufen, und so argumentirt: Wir haben einen Begriff von einem unendlichen und höchstvollkommenen Wesen; da nun diese Idee von einer unedlern und unvollkommenern Ursache, als die Idee erfordert, in mir nicht entstehen kann; so muß ein diesem Begriff entsprechendes Wesen außer mir vorhanden seyn, das die Idee, welche ich in meiner Seele finde, in mir hervorgebracht. Hier wird freilich aller Beweis auf die von Gott in uns gelegte und also angebohrne Idee gebauet, und dieses Argumert gehört freilich unter die a posteriori, da es eine Thatsache voraus setzt. Allein Deskartes hat selbst, wie auch Mosheim wohl bemerkt, zwischen beyden Argumenten einen Unterschied gemacht, der aber nicht immer ist bemerkt worden. Woher es denn auch mag gekommen seyn, daß man so häufig beyde Argumente für ein und dasselbe gehalten. So viel ist wenigstens gewiß, daß Deskartes zum Beweis seines Arguments sich nicht auf eine angebohrne Idee, sondern auf die unzertrennliche Verbindung der beyden Begriffe von einem höchstvollkommenen

nen Wesen und von der nothwendigen Existenz beziehet (*a*) Er glaubte daher keinen anderweitigen Beweis nöthig zu haben, und Mosheim, der ihm doch von allen seinen Gegnern am meisten Gerechtigkeit widerfahren läßt, hat sich wohl geirrt, wenn er schreibt (*b*): duplex argumentum à Cartesio ex *innata* Dei notione ducitur, und zu diesem doppelten auch unser Argument rechnet. Freilich da Deskartes den Begriff von Gott für angebohren hielt, so mußte er den daher genommenen Beweis für den stärksten halten. Denn wozu würden alle andere Beweise nützen, oder vielmehr, wie könnten sie vorhanden seyn, wenn wir ohne diese angebohrne Idee von Gott selbst keine Vorstellung hätten und also gar nichts von ihm wissen könnten? Hieraus folgt aber nicht, daß wir ihm nicht glauben sollten, wenn er, um die zu überzeugen, die etwa keine angebohrne Idee von Gott zugeben möchten, behauptet: das allein ist schon genug das Daseyn Gottes zu beweisen, daß die Idee

(*a*) Dieses setzen sowohl die Worte: ita ex eo solo, quod (animus) percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere, als auch das von einem Dreyeck angeführte Gleichniß außer allem Zweifel.

(*b*) In den Noten zu des Cudworths *syst.* S. 889.

Idee von nothwendiger Existenz sich von dem Begriff eines höchstvollkommenen Wesens nicht trennen läßt. Es geschiehet darum dem Deskartes großes Unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, sein ganzes argumentum a priori beruhe theils auf der angebohrnen Idee, theils auf dem Satz: wovon ich einen deutlichen Begriff habe, das existirt. Wie weit er aber von diesem Grundsatz entfernt gewesen, wird ein jeder leicht einsehen, wann er nur mit einiger Aufmerksamkeit die hier unten angeführte Stelle lieset. (*a*)

Deskartes war es also, durch den unser Argument der Vergessenheit entrissen wurde. Seitdem erschien fast keine Schrift, die von den Beweisen für das Daseyn Gottes handelte, in welcher es nicht wäre angepriesen oder getadelt worden. Und das zwar aus einem sehr begreiflichen Grunde. Deskartes machte in der Philosophie eine neue und merkwürdige Epoche. Fand also, wie sich

(*a*) Magisque hoc credit, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inueniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. *Ex hoc* enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti, non esse a se *effictam*, nec exhibere *chimaericam* quamdam, sed veram et immutabilem naturam, *quaeque non potest non existere cum necessaria existentia in ea continatur*. *Principia philos*. Part. I. §. XIV.

leicht vermuthen läßt, häufige Anhänger und Gegner. Beyde schrieben für und gegen ihn, ob sie gleich oft nicht wußten worauf es eigentlich ankomme, wie die Verwechselung der beyden Argumente sonnenklar beweiset. Es hätte darum nur irgend ein minder berühmter Mann als er, unser Argument gebrauchen dürfen, so würde es lange nicht das Aufsehen gemacht haben, sondern man hätte es, wenn man es gebilliget, ohne das große Geräusch angenommen, oder im entgegen gesetzten Fall, wie mehrere andere Träume vergessen.

Hier könnte ich nun zwar gleich das vom Deskartes gebrauchte Argument auseinander setzen und zeigen, worin nach meiner Meinung der Fehler liege. Allein da man in neuern Zeiten zwar das Wesentliche dieses Arguments, so wie er es geführt, beybehalten, aber in der Form einiges abgeändert, Zusätze gemacht, und ihm mehrere Evidenz zu geben gesucht hat: so halte ich es für schicklicher und besser, die Untersuchung und Prüfung desselben so lange zu versparen, bis wir erst alles, was zu seiner Unterstützung gesagt worden, näher kennen gelernt haben.

Leibnitz, der Wiederhersteller einer gesundern Philosophie, der mit Recht die Achtung verdient, womit Deutschland zwar nicht seine Asche doch sein Andenken verehret, ziehet unter jenen zuerst

un-

unsere Aufmerksamkeit auf sich. Dieser, der allezeit selbst dachte, konnte sich bey dem Argument vom Deskartes nicht beruhigen. Er suchte darum durch andere Grundsätze demselben zu Hülfe zu kommen. Was ihn aber eigentlich dazu bewogen hat, da er doch, in dem Begriff von einem nothwendigen Wesen, mit jenem scheinet einig gewesen zu seyn, das kann ich nicht sagen. Ich begnüge mich damit, zu zeigen, wie Leibnitz unser Argument behandelt habe, um ihm eine größere Evidenz zu geben, als er bey dem Deskartes glaubte gefunden zu haben. Aus der unten weitläuftig angeführten Stelle (*a*) in welcher Leibnitz wohl ohn-

(*a*) Verum etiam est, in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam essentiarum, quatenus reales sunt, aut eius, quod in possibilitate reale est. Propterea intellectus Dei est regio veritatum aeternarum aut idearum, vnde dependent et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret. Etenim opus est vt, si quid realitatis in essentiis, aut possibilitatibus aut potius in veritatibus aeternis fuerit, haec realitas fundetur in aliqua re existente et actuali, et consequenter in existentia entis necessarii, in quo essentia includit existentiam, aut in quo sufficit esse possibile, vt sit actuale. Ita Deus solus (seu ens necessarium) hoc

ohnstreitig seine Meinung am deutlichsten vorgetragen, ist ersichtlich, daß er behauptet: Gott, als ein nothwendiges Wesen betrachtet, ist wirklich, weil er möglich ist.

Man siehet gleich daß bey diesem Argument folgende zwey Stücke dargethan werden müssen: 1) die nothwendige Folge, ist ein Gott möglich, so ist er auch wirklich; und 2) Gott, als ein nothwendiges Wesen betrachtet, ist allerdings möglich. Und wie hat er diese Sätze bewiesen? Anfangs sollte man glauben, er habe sie dadurch beweisen wollen, weil das Wesen der Dinge, die außer GOtt wirklich sind, von dem Verstande Gottes abhienge. Allein wenn man beydes genauer betrachtet, so wird man gewahr, daß zwischen den beyden Sätzen: Gott ist wirklich weil er möglich ist; und: von Gott hängt alles ab, was außer ihm noch blos möglich ist; kein solches Verhältniß sey, wie es zwischen der zu beweisenden Sache und dem Beweise selbst erfordert wird. Folgende Betrachtung hoffe ich soll dieses außer allem Zweifel setzen.

In

hoc priuilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est. Et quemadmodum nihil possibilitatem eius impedit, quod limitum expers, vllam negationem, consequenter nec contradictionem inuoluit, hoc vnicum sufficit ad cognoscendum existentiam Dei a priori. *Supplem. actor. eruditor.* Tom. 7. p. 506.

In dem Argument: Gott, als das nothwendige Wesen betrachtet, ist wirklich, weil er möglich ist, muß, wie schon angemerkt, wohl zuerst die Folge zwischen den beyden Sätzen: nothwendiges Wesen; und Existens gezeigt werden. Wie kann ich aber daraus; selbst das Wesen der außer Gott möglichen und wirklichen Dinge hängt von Gott ab, folgern; also existirt das nothwendige Wesen, wann es möglich ist. Oder sollte etwa die Möglichkeit des nothwendigen Wesens dadurch bewiesen werden? Auch das nicht, denn es folgt mehr daraus als wie auf die Art daraus sollte bewiesen werden. Ist nemlich Gott der Urheber nicht nur dessen was wirklich ist, sondern auch davon, daß es auf die und keine andere Art möglich war, d. h. bringt es die Natur sowohl dessen was würklich, als auch dessen was noch blos möglich ist, mit sich, daß es seinen zureichenden Grund, warum es so und nicht anders ist, nicht in sich selbst, in seiner innern Natur und Beschaffenheit, sondern in einem Wesen außer sich haben muß, und kann dieses Wesen nichts anders als GOtt seyn; so folgt —— was dann? Daß ein Gott möglich? Nein, sondern daß er wirklich sey. Denn wir reden ja vom möglichen, haben Begriffe von demselben, folglich muß GOtt, von welchem dieses herrühren soll, auch wirklich existiren.

Eine

Eine genaue Prüfung dieses Arguments für das Daseyn Gottes, würde hier, wie ich glaube am rechten Orte stehen, zumal da man heut zu Tage darin ziemlich einig ist, daß das Wesen der Dinge von dem Willen Gottes sowohl als von seinem Verstande ganz unabhängig sey. Mir kann es genug seyn dargethan zu haben, daß wir hierin gar keinen Beweis der beyden Sätze; Gott ist wirklich weil er möglich ist; und ein solches nothwendiges Wesen ist möglich, suchen, sondern ihn aus andern Gründen nehmen müssen. Wenn aber Jemand zu wissen begehrt, wozu denn Leibnitz das alles angeführt habe, wenn er nicht daher Gründe für unser Argument habe nehmen wollen; so glaube ich die Veranlassung dazu in den Worten: ita Deus solus hoc priuilegio gaudet, quod necessario existat, si possibilis est; zu finden. Er scheint mir also, um seiner Behauptung mehr Licht zu geben, hier einen Gegensatz machen und sagen zu wollen: selbst das Wesen der Dinge außer Gott ist nicht von sich selbst, nicht durch seine innere Natur so bestimmt, daß es nur auf diese und keine andere Art seyn kann, sondern Gott allein hat den Vorzug, durch sein Wesen zu allen Determinationen und folglich auch zur Wirklichkeit bestimmt zu werden. Dabey ist mir auch dieses unwahrscheinlich, daß Leibnitz dadurch zugleich einem Vorwurf habe vorbeugen wollen, der ihm vielleicht daher könnte gemacht werden, daß das

Wesen

Wesen der Dinge, die außer Gott sind, doch auch ewig, nothwendig, unveränderlich wäre, wie er also von Gott allein behaupten könne, daß Er als ein nothwendiges Wesen darum existire, weil Er möglich sey. Dieser Einwnrf hätte nun freilich dadurch am kürzesten können gehoben werden, wenn man hätte beweisen können, das Wesen der Dinge sey keinesweges unabhängig. Ob nun aber das, was ich bisher als die Veranlassung angegeben habe, warum Leibnitz diesen Eingang vielleicht gemacht habe, in allen Stücken ganz richtig sey, und überhaupt diese Materie da an ihrem rechten Orte stehe, das zu untersuchen gehöret nicht zu meinem Zweck.

Womit Leibnitz seinen Satz nicht bewiesen hat wüßten wir nun, aber noch nicht was er zum Beweise desselben angegeben habe. Dieses wird also jetz müssen untersucht werden. Vorhin habe ich schon angegeben, was Leibnitz hätte beweisen müssen, wenn er seinem Argument die nöthige Beweiskraft hätte verschaffen wollen, nämlich 1) die nothwendige Folge von der Möglichkeit eines nothwendigen Wesens auf dessen Wirklichkeit und 2) die Möglichkeit eines solchen Wesens selbst. Von dem letztern hat er nun zwar keinen vollständigen Beweis aber doch den richtigen Grundsatz vorgetragen, woraus der Beweis muß geführt werden. Er sagt: et quemadmodum nihil possibilitatem eius im-

impetit, quod limitum expers, nec vllam negationem, consequenter nec contradictionem inuoluit. Weil also darin kein Widerspruch liegt, daß ich mir die Eigenschaften, welche nach unserer Vorstellung das nothwendige Wesen besitzen muß, in einem Subject vereinigt gedenke, so schließe ich mit Recht, das nothwendige Wesen ist möglich. Wenn dieser Beweis nun vollständig geführt werden sollte, so müßte eine jede Eigenschaft des nothwendigen Wesens darin angegeben, mit den andern Eigenschaften verglichen und ihre Harmonie unter einander dargethan werden. Dieses zu thun ist einem jeden, der über dieses Argument nachzudenken Lust hat, sehr anzurathen, weil wie sich in der Folge zeigen wird, die mehrste Verwirrung eben daher entstanden ist, daß man zu sehr bey dem Allgemeinen stehen blieb.

Das erste Stück dieses Arguments, daß nemlich ein nothwendiges Wesen möglich sey, wäre also in so fern bewiesen, in wie fern man dabey voraussetzte, das nothwendige Wesen bestehe aus lauter solchen Realitäten, die sowohl an sich als auch in der Verbindung mit andern möglich sind. Ich bin hier mit Fleiß unbestimmt, weil bis hierher noch nichts davon gesagt, ob man auch mit den Worten nothwendige Existenz, nothwendiges Wesen die richtigen Begriffe verbindet. Es kommt also, um die Richtigkeit von Leibnitzens Argument

ein-

einzusehen, nur darauf an, daß die Schlußfolge von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit gezeigt werde. Da nun in oben angeführter Stelle diese Schlußfolge gar nicht bewiesen ist, so glaube ich daß man den Beweis dafür in der Definition des nothwendigen Wesens werde suchen müssen. Hierin glaube ich um so viel weniger zu irren, da es mir nicht wahrscheinlich ist, daß Leibnitz so etwas ohne allen Grund würde behauptet haben, und weil auch andere z. B **Wolf** (*a*), diesen Beweis ebenfalls aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens geführt haben. Es wird also, um den Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit begreiffen zu können, nöthig seyn zu erklären, was nothwendiges Wesen und nothwendige Existenz heisse.

So viel scheinet nun gleich anfangs außer allem Streit zu seyn, daß die Benennung **nothwendiges Wesen**, von dieser Art der Existenz müsse hergeleitet werden, oder daß Gott darum ein nothwendiges Wesen heiße, weil ihm die nothwendige Existenz zukomme. Denn die mehrsten Nahmen, womit wir das höchste Wesen bezeichnen, beziehen sich auf gewisse ihm persönliche Eigenschaften. Z. B. ewiges, unveränderliches, unabhängiges Wesen. Gleiche Bewandniß hat es nun auch mit der nothwendigen Existenz. Worin bestehet denn nun diese?

(*a*) *Theologia natur.* P. I. §. 31 — 34.

Einige verstehen darunter, was auch die Worte zunächst zu sagen scheinen, die Existenz eines solchen Wesens, das nicht anders als daseyn kann, bey dem das Nichtdaseyn unmöglich ist. (a) Andere hingegen erklären sie durch eine solche Existenz, deren hinreichender Grund in keinem andern Subject außer ihm, sondern in dem Wesen des existirenden Subjects selbst enthalten ist. (b)

Hier entstehet nun wieder die doppelte Frage 1) sagen beyde Definitionen einerley, oder sind sie verschieden? und 2) wenn sie verschieden sind, welche von beyden hat Leibnitz bey seinem Schlusse zum Grunde gelegt? Die erste Frage ist, wie ich glaube, leicht zu beantworten, da die Verschiedenheit der Ideen, welche beyde Definitionen ausdrücken, ganz klar ist. Die erste zeigt nämlich mehr die Beschaffenheit der nothwendigen Existenz, und beantwortet also eigentlich die Frage: wie existirt das nothwendige Wesen? In der andern hingegen, wird nicht sowohl die Beschaffenheit der nothwendigen Existenz, sondern mehr der Ursprung (wenn ich so reden darf) der Grund von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens angegeben. Welche von diesen beyden Definitionen die richtige, oder ob keine von ihnen der Sache angemessen, das gehet mich hier noch nichts an. Ich wende mich

(a) Baumgartens Metaph. §. 87.
(b) *Wolfii ontol.* §. 308.

mich vielmehr zur Beantwortung der andern oben von mir aufgeworfenen Frage: aus welcher von beyden Definitionen hat wohl Leibnitz von der Möglichkeit des nothwendigen Wesens, auf das wirkliche Daseyn desselben geschlossen?

Man könnte vielleicht denken, diese Frage sey unnöthig, da Leibnitz sich in oben angeführter Stelle selbst deutlich genug erkläret habe, was er unter einem nothwendigen Wesen verstehe. In den Worten: in quo essentia includit existentiam habe er ja den Begriff vom nothwendigen Wesen so deutlich bestimmt wie man es nur immer verlangen könne. Aber ich leugne diese bestimmte Deutlichkeit. Diese Worte, essentia includit existentiam, können einmal so viel heissen: dessen Wesen den Grund von dem Daseyn in sich enthält, so daß blos darauf gesehen werde, wo man die Ursache von dem Daseyn zu suchen habe. Dann leiden sie aber auch die Erklärung: das Wesen eines entis necessarii schliesset dessen Existenz so in sich, daß es gar nicht ohne diese gedacht werden kann. Ob nun gleich diese Worte außer dem Zusammenhang betrachtet, mehr die letzte Erklärung auszudrücken scheinen, so glaube ich doch daß Leibnitz bey seinem Schlusse mehr die Idee vor Augen gehabt, das Wesen Gottes enthalte den Grund von seinem Daseyn in sich, als daß sich dieses Wesen nicht ohne das Daseyn gedenken lasse. Hierzu habe ich folgende Gründe:

Erstlich scheint dieses der Gegensatz, ita Deus solus hoc priuilegio gaudet cet. zu erfordern. Das Wesen aller übrigen Dinge enthält so wenig den Grund ihrer Existenz in sich, daß man vielmehr von diesen Dingen selbst behaupten muß, sie hangen sowohl ihrer Existenz als ihrem Wesen nach von dem Verstande Gottes ab. Dieser hingegen hat den Grund seines Daseyns in keiner Sache außer sich, sondern blos in seinem Wesen. Dieses paßt weit besser, als wenn man das zum Gegensatz annehmen wollte: Bey Gott hingegen läßt sich das Wesen nicht ohne das Daseyn gedenken.

Mein zweyter Grund ist, daß nach der andern Definition von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden kann. Denn was so nothwendig existirt, daß das Gegentheil davon unmöglich ist, bey dem fällt sowohl die Nichtexistenz als auch die blose Möglichkeit zu existiren weg. So lange ich nämlich von etwas das möglich seyn soll rede, und diese Möglichkeit beweise, so lange bin ich wegen des Daseyns desselben noch ungewiß, und muß bis dahin die Möglichkeit der Nichtexistenz zugeben. Sobald ich hingegen behaupte, ich kann mir das nothwendige Wesen nicht anders als ~~möglich~~ gedenken, so behaupte ich zugleich, daß ich es mir nicht als noch blos möglich gedenken könne. Will ich dann demohngeachtet von der blosen Möglichkeit reden, und diese wohl gar be-

wei-

weisen, so widerspreche ich mir offenbahr. Ich weiß dieses mit keinem schicklichern Exempel zu erläutern, als mit dem Beweise daß einmal eins 1. sey. Dieses kann ich mir nicht anders als so vorstellen, und es fällt sowohl das Gegentheil, als auch die blose Möglichkeit daß es so seyn möchte hinweg, weil ich niemals darin ungewiß bin. Auf gleiche Art verhält es sich nun mit jener Definition von dem nothwendigen Wesen. Hat also Leibnitz zusammenhangend gedacht, welches zu leugnen mir diese Stelle nicht wichtig genug scheint, so konnte er unmöglich aus diesem Begriffe von der Möglichkeit eines nothwendigen Wesens auf dessen Wirklichkeit schliessen.

Dazu kommt noch drittens, daß nach dem andern Begriff von einem nothwendigen Wesen, die ganze Schlußfolge ganz gut zusammenhängt. Hiernach würden nämlich die Ideen in folgender Verbindung stehen: Das ens necessarium hat den Grund seines Daseyns in seinem Wesen; das Wesen der Dinge bestehet in ihrer innern Möglichkeit; folglich ist das ens necessarium wirklich wann es möglich ist. Möglich aber ist es, weil es keinen Widerspruch in sich enthält, also existirt das ens necessarium wirklich. Dieses Argument scheint nun freilich alle zu einem vollständigen Beweise nöthige Eigenschaften zu haben. Denn was man etwa dagegen einwenden möchte, daß der ganze Begriff,

den wir uns von einem nothwendigen Wesen machten, eigentlich doch nur ein negativer Begriff wäre, indem wir davon, wie etwas den Grund seines Daseyns in sich selbst habe, uns gar keine Vorstellung machen könnten, so will dieses doch nicht viel sagen. Man kann immer zugeben, den Grund seines Daseyns in sich selbst haben, heisse bey uns weiter nichts als, diesen Grund nicht in etwas außer sich haben, zuletzt können wir doch auf die Frage, worin die Ursache von dem Daseyn Gottes zu suchen sey, nichts weiter antworten, als; in nichts außer ihm, sondern in ihm selbst. Nur daß man gleich hinzusetzet, wie wir davon eben so wenig als von der Ewigkeit weiter keinen positiven Begriff haben könnten, sondern uns mit negativen behelfen müßten.

Auch das möchte ich nicht als einen wichtigen Einwurf gegen dieses Argument gelten lassen, daß dieser Begriff von einem nothwendigen Wesen, erst durch den andern Beweis a posteriori sey entdeckt und bestimmt worden, man müsse also, um auf diesen Begriff zu kommen, allezeit erst den andern Beweis a posteriori vorausschicken. Das hat zwar seine Richtigkeit, daß dieser Begriff von einem nothwendigen Wesen durch jenes Argument ist entdeckt und so bestimmt worden. Denn dieses führt uns natürlich zuletzt auf ein Wesen, das weil es die Ursache von dem Daseyn einer zufälligen Welt

in

in sich enthält, den Grund von seiner eigenen Wirklichkeit in sich selbst haben muß. Dabey will ich auch das einräumen, daß einige zu diesem Vorwurf dadurch mögen Gelegenheit gegeben haben, weil sie allezeit zuerst den Beweis von der Zufälligkeit der Welt abhandelten, und die dabey gefundene Begriffe von der Gottheit auf unser Argument herüber trugen und als erklärt und bewiesen annahmen. Aber daraus folgt keinesweges daß jener Beweis die Grundlage von unserm Argument sey. Die Ursache, warum man den Beweis a posteriori mehrentheils zuerst abgehandelt, mag nun seyn, weil man diesen für bündiger gehalten und also die Leser oder Zuhörer gleich anfangs von der Sache selbst hat überzeugen wollen; oder aber, weil man geglaubt, die Begriffe von den göttlichen Eigenschaften ließen sich bey diesem Beweise weit besser entwickeln und könnten dann mit mehrerem Nutzen und leichter bey unserm Argument angewendet werden; genug daß diese Ordnung nicht nothwendig ist. Denn ich kann auch schon da, wo ich noch ungewiß bin, ob ein Gott existirt, doch festsetzen, daß wenn er daseу und den Grund aller Dinge ausser ihm in sich enthalten soll, die Ursache von seiner eigenen Existenz nothwendig in ihm selbst angetroffen werden müsse.

Bis dahin hätten wir also noch nichts entdeckt, wodurch dieses Argument als fehlerhaft umgestos-

sen würde. Da nun auch das wahr ist, daß das Wesen der Dinge in ihrer innern Möglichkeit bestehet, so sollte man denken es könne diesem Argument gar nichts mehr an der nöthigen Gründlichkeit und Evidenz fehlen; und doch bin ich anderer Meinung.

Damit ich nun keinem meiner Leser in seinem Urtheil zuvorkomme, will ich einen jeden diesen Fehler selbst entdecken lassen, wo sich dann bald zeigen wird, ob meine Meinung richtig, oder ungegründet sey. Wir wollen einmal, um nicht ohne Noth weitläuftig zu seyn, die Möglichkeit eines in diesem Verstande nothwendigen Wesens voraus setzen und als bewiesen annehmen!, und gleich damit anfangen; wenn ein Gott wirklich ist, so muß er ein nothwendiges Wesen seyn, er muß, da er die letzte Ursache aller Dinge außer sich seyn soll, den Grund seines eigenen Daseyns in sich selbst in seiner innern Natur in seinem Wesen haben. Ich habe mit Fleiß gleich im Anfang dieser Proposition die Worte, *wenn ein Gott wirklich ist*, gesetzt, damit nichts erschlichen und das schon als wahr angenommen werde, was doch noch erst bewiesen werden soll. Bis dahin bin ich also noch völlig ungewiß ob ein Gott wirklich vorhanden ist oder nicht, und daher kann also in jenem Schlusse die Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht gekommen seyn, daß man gewußt hat, wenn ein Gott dasey, so müsse

er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Diese Ueberzeugung von der wirklichen Existenz, müßte also in dem andern Satze; das Wesen der Dinge bestehet in ihrer innern Möglichkeit: liegen. Wie kann nun aber daher das mindeste für das Daseyn einer Sache gefolgert werden, weil ihr Wesen in ihrer innern Möglichkeit bestehet? Das Wesen anderer Dinge bestehet ja, wie jetzt alle Philosophen einmüthig behaupten, ebenfalls in ihrer innern Möglichkeit, daß sie so und nicht anders möglich sind, und doch folgt daraus nichts auf ihr wirkliches Daseyn. In Absicht auf dieses Wesen, sind der Schöpfer und das Geschöpf sich also darin ganz gleich, daß ein jedes in der innern Möglichkeit bestehet, was also daraus für das eine nicht kann gefolgert werden, das dürfen wir auch für das andre nicht darin suchen.

Da ich nun glaube bewiesen zu haben, daß dieses Argument unmöglich richtig seyn könne, so wird nun nöthig seyn, daß ich zeige worin der Fehler eigentlich liege. Diesen glaube ich nun in einer Verwechslung der mit dem Worte Wesen verknüpften Begriffe entdeckt zu haben. Das Wesen eines Dinges ist nämlich sehr verschieden, je nachdem ich solches physisch oder metaphysisch betrachte, das eine nennt man das physische, das andere das metaphysische Wesen einer Sache. Das erstere bestehet in dem Inbegriff aller Kräfte und wirk-

wirksamen Fähigkeiten die in einer Substanz angetroffen werden. Hiervon ist aber das metaphysische Wesen einer Sache sehr verschieden, darunter man zwar alle wesentliche Eigenschaften derselben Sache, aber ohne Rücksicht auf ihre Substanz, ihre Kräfte und Wirksamkeit versteht und sie blos von der Seite betrachtet in wiefern sie in einer solchen Verbindung gedacht werden können. So verstehet man ohne Zweifel das physische Wesen der Seele, wenn man sagt es bestehe im vernünftig Denken. Und eben das dachte auch Wolf, wo er behauptet (*a*) das Wesen der Gottheit bestehe in repraesentatiua omnium mundorum possibilium distincta prorsus et simultanea.

Wenn wir nun das oben vorgetragene Argument des Leibnitz nach dieser Bemerkung prüfen; so wird sich zeigen, daß das Wort Wesen einmal in der physischen und das anderemal in der metaphysischen Bedeutung genommen sey. Das Argument heist: „das ens necessarium hat den Grund seines Daseyns in seinem Wesen.“ Hier müssen wir nothwendig an das physische Wesen der Gottheit, an die Substanz und die darin wirksamen Kräfte denken; Denn nur in diesem Verstande ist dieser Satz wahr, wenn ich sage das nothwendige Wesen hat seinen Grund in seiner Substanz in seinen wirksamen Kräften. Keine andere wirkende Kraft

(*a*) *Theol. natur.* P. I. §. 1094.

Kraft hat ihm sein Daseyn gegeben, sondern dieses Daseyn ist in seiner eigenen gegründet. Hier wird das Wesen Gottes, worin die Ursach von seiner Existenz liegen soll, offenbahr nicht dem metaphysischen Wesen der Dinge außer ihm (denn dieses kann nichts hervorbringen) sondern dem physischen entgegen gesetzt, und dieser Gegensatz fordert also daß wir auch bey der Gottheit an eben dasselbe denken. Wer hierdurch noch nicht überzeugt ist, der setze nur um es zu werden, in dem Argument an die Stelle des Worts Wesen, die metaphysische Definition desselben, etwa auf diese Art: das nothwendige Wesen hat den Grund seines Daseyns in seiner innern Möglichkeit. Dieses wird aber Niemand, dem nicht die Metaphysic den Verstand verrückt hat, zugeben. Denn daraus würde folgen, daß wenn das nothwendige Wesen auch einmal nicht gewesen, dasselbe vermöge dieser innern Möglichkeit habe können wirklich werden, welches aber aller gesunden Vernunft widerspricht. Doch gesetzt auch dieses wäre möglich, womit will man es dann beweisen daß es sich wirklich so verhalte, da wenn wir analytisch verfahren, wir immer zuletzt auf das physische Wesen kommen? Ich wenigstens kenne keinen Gegensatz woraus dieser Beweis könnte geführt werden. Dieses hat vielleicht auch Bertting sagen wollen, wenn er behauptet, es habe noch Niemand a priori bewiesen, es sey möglich daß etwas in seinem Wesen den Grund seines Da-

seyns haben könne. (a) Hierin wäre ich also wohl mit meinen Lesern einverstanden, das Wesen, worin das Daseyn des entis necessarii gegründet seyn soll, kann nicht das metaphysische, sondern nur das physische seyn. Hat dieses aber seine Richtigkeit, so ist die Verschiedenheit der mit dem Worte Wesen in obigem Argument verknüpften Begriffe ganz klar, da um allem Zweifel vorzubeugen die Definition davon angegeben wird. Es heist, das Wesen der Dinge bestehet in ihrer innern Möglichkeit, was dieses aber vor ein Wesen sey das bedarf keiner weitern Untersuchung und Beantwortung.

Es wird also, hoffe ich, nunmehr klar genug seyn, der ganze Fehler dieses Arguments vom Leibnitz liege darin, daß man das Wort Wesen einmal in der physischen und das anderemal in der metaphysischen Bedeutung genommen habe. Aber könnte vielleicht hier Jemand einwenden, dieses beweiset noch lange nicht die Falschheit des Arguments selbst, sondern nur so viel, daß Leibnitz und die Ihm gefolget in dem Vortrage desselben gefehlt hat. Ist das physische Wesen Gottes der wahre Grund von seinem Daseyn, warum sucht man dann nicht aus diesem den Beweis zu führen?

Dieser Einwurf trifft mich nicht, da ich aus dem Fehler, welchen Leibnitz begieng, noch nichts gegen die Richtigkeit dieses Arguments überhaupt gefol-

gert

(a) *Epistola gratulatoria ad Heumannum et Ribouium.*

gert habe. Aber aus dem physischen Wesen Gottes, das Daseyn desselben a priori zu beweisen, dürfte wohl um deswillen nicht angehen, weil zu diesem das mit gehört, daß er wirklich da ist. Dieser Beweis könnte also, ohne einen offenbaren Cirkel zu begehen gar nicht unternommen werden, da man das schon als gewiß voraus setzen würde, was doch noch erst bewiesen werden sollte. Wie wenig ich übrigens gesonnen sey durch die Fehler eines andern etwas zu erschleichen, glaube ich dadurch am besten zeigen zu können daß ich noch weit mehr einräume und behaupte, weder der Fehler Leibnitzens noch aller derer, die jemals dieses Argument vertheidigt haben, geben einen entscheidenden Beweis von seiner gänzlichen Unbrauchbarkeit, aber verdächtig machen sie es doch immer. Diese gänzliche Unbrauchbarkeit muß aus ganz andern Gründen dargethan werden. Ob das was ich hernach in dieser Absicht vortragen werde, dem vorgesetzten Endzweck entspreche, überlasse ich einem jeden meiner Leser selbst zu beurtheilen und dann für oder gegen mich zu sprechen.

Wäre aber dieses nicht hinreichend gewesen, um alle mit so vieler Kunst und Mühe aufgethürmten Beweise mit einmal niederzustürzen und hätte dieses nicht eine jede weitläuftige Entwickelung und Widerlegung dieses unter so mancherley Gestalten erschienenen Arguments unnöthig gemacht? Ich ant-

antworte mit nein. Nicht ein jeder hat Kräfte, Zeit und Gelegenheit, die in einem solchen Fall nöthige Prüfung selbst anzustellen, und es würde daher nicht selten der Fall eintreten, daß einer zwar die Richtigkeit meiner Behauptung einsähe, aber doch nicht den Fehler in dem oft mit vielem Schein vorgetragenen Argumente zu entdecken im Stande wäre, und also unschlüßig bliebe zu welcher Parthey er sich schlagen sollte. Dieses weiß ich aus eigener Erfahrung. Wenn ich dem vom Leklerck und Mosheim gemachten Einwurf: wie das Wesen eines Dinges beschaffen sey, eine gleiche Beschaffenheit müsse es auch mit dessen Daseyn haben: nachdachte; so schien es mir freilich ganz klar zu seyn, daß aus dem Begriffe eines nothwendigen und höchstvollkommenen Wesen, auf nichts reelles könnte geschlossen werden. Allein wann man mir dagegen sagte, was ich mir nicht anders vorstellen könnte, das müßte doch wohl so seyn, wie ich mir es gedächte, das nothwendige Wesen könnte ich mir aber nicht anders als wirklich gedenken folglich —— dann war ich wieder vollkommen überzeugt. Für solche die mit mir in gleichen Umständen sich befinden, ist es also nicht nur nützlich sondern auch nöthig, daß man jedesmal zeige worin der Fehler eigentlich liege. Die Anzahl derer die selbst denken, selbst untersuchen und prüfen, ist sogar unter Gelehrten nicht immer die größeste. Sehr viele lassen sich noch oft durch das Ansehen

dert, die in ihren Augen einigen Werth haben, leiten.

Behaupten wir ferner, daß dieser oder jener, welcher in irgend einem Fache der Wissenschaften sich besonders hervorgethan, sich geirrt habe; so ist unsere Verbindlichkeit den Fehler deutlich zu zeigen um so viel größer, weil wir das Vorurtheil gegen uns haben und wir sonst gar leicht Gefahr lauffen, für Großsprecher gehalten zu werden. Aus diesem Grunde hielte ich es für nöthig, bey dem Argumente des Leibnitz etwas weitläuftig zu seyn, da dessen Verdienste um alle Art von Gelehrsamkeit und insbesondere um die Philosophie von lange entschiedenem Werthe sind, und seine Behauptungen bey vielen wie ein αυτος εφα gelten.

Dieses mag von unserm Argumente, so wie es Leibnitz und Wolf vorgetragen, genug seyn. Ich wende mich nun zu einer andern Gattung unsers Arguments, bey welcher zwar ebenfalls der Begriff von einem nothwendigen Wesen zum Grunde liegt, aber dieser Begriff nicht so wie vom Leibnitz und Wolf erklärt und bestimmt wird, nach welchem das nothwendige Wesen vielmehr ein solches ist, dessen Wirklichkeit schlechterdings nothwendig, oder dessen Gegentheil metaphysisch unmöglich ist. (a) Diese Idee hatte, wie ich wenigstens glaube, auch Deskartes von dem nothwendigen Wesen, weil sich

(a) G. Fr. Meiers Metaphysik §. 117.

sich sein ganzer Beweis darauf gründet, daß der Begriff von einem nothwendigen Wesen, in dem Begriff von dem allervollkommensten Wesen enthalten sey. (*a*) Ich finde aber nirgends diesen Beweis nach der oben gegebenen Erklärung vom nothwendigen, recht ausgeführt, sondern die mehrsten springen ab und mischen den Begriff vom allervollkommensten mit hinein, oder sie verfallen auf des Leibnitz Erklärung des nothwendigen Wesens. (*b*)

Mich dünkt, daß wenn man der eben gegebenen Erklärung von einem nothwendigen Wesen wolle getreu bleiben, und daraus die wirkliche Existenz Gottes herleiten, man ohngefehr auf diese Art würde argumentiren müssen: vom absolut nothwendigen ist das Gegentheil metaphysich unmöglich; Gott ist das nothwendige Wesen, das Gegentheil davon ist also unmöglich und folglich existirt Gott wirklich.

Hier kommt es, wie man leicht siehet darauf an, daß bewiesen wird, Gott existirt in dem Verstande als ein nothwendiges Wesen, worin das Wort nothwendig genommen wird, wann demselben die metaphysische Unmöglichkeit des Gegentheils entgegen gesetzt wird. So ist es metaphysisch nothwendig, daß ein Dreyeck drey gerade

Li-

(*a*) An dem oben angeführten Orte.

(*b*) Meier §. 825.

Linien, die in ihren äußersten Punkten einander berühren, und drey Winkel habe. Hat es nun die Beschaffenheit mit dem höchsten Wesen, daß sobald ich mir dasselbe gedenke, ich mir solches schlechterdings außer mir existirend vorstellen muß, so fallen alle Einwürfe, die man eben dagegen machen könnte, von selbsten weg. Dieses ist also der Punkt, worauf alles ankommt. Und wie beweist man den?

Das dürfte doch wohl keinen befriedigenden Beweis geben, daß man sagt, Gott ist ein nothwendiges Wesen und was nothwendig ist, dessen Gegentheil ist unmöglich. Hier würde man gleich nach dem weiteren Beweise fragen, daß Gott wirklich ein solches nothwendiges Wesen sey. Ueberhaupt herrscht in diesem Argument die mehrste Verwirrung, welche mir alle daher zu kommen scheinet, daß man sich nie darauf einließ um erst zu beweisen, Gott sey ein nothwendiges Wesen, sondern dieses voraussetzte und als erwiesen annahm. Ich wenigstens halte diesen Beweis für schlechterdings unmöglich. Denn der Maasstab wornach ich das Nothwendige beurtheile, ist theils unsere Vorstellungskraft, die sich keine widersprechende Dinge gedenken kann, oder eine aus lauter ausgemachten und erwiesenen Wahrheiten hergeleitete Schlußfolge. So ist es nothwendig, daß ein Dreyeck drey gerade Linien und 3. Winkel, der Cobus sechs gleiche Quadratseiten habe. Fehlt hier

eine Linie oder eine Seite, so ist es das Ding nicht das wir so nennen, und wir können es uns folglich auch als ein solches nicht gedenken. So klar und deutlich dieses ist, und so unbedeutend es vielleicht auch scheinen mag, so wichtig ist mir doch die Anwendung. Denn sollte das höchste Wesen auch in Absicht auf sein Daseyn unter diese Classe der nothwendigen Dinge gehören, so müßte man sich desselben nicht anders als existirend gedenken können, oder die Vorstellung eines höchsten Wesens müßte allezeit mit dem Bewustseyn, der völligen Ueberzeugung, daß ein solches dieser Idee entsprechendes Wesen außer uns wirklich existire, verbunden seyn. Ich glaube nicht, daß jetzo Jemand dieses in ganzem Ernste behaupten wird, wann ich es auch dem Deskartes und Braunius (*a*) verzeihe, wenn besonders der letztere behauptet „es sey eben so un„möglich einen Gott ohne die nothwendige Exi„stenz zu gedenken, als einen Körper ohne Aus„dehnung und ein Dreyeck ohne drey Linien.“ Diesem Vorgeben aber glaube ich nur das einzige entgegen setzen zu dürfen, daß der Triangel auch in meiner Vorstellung aufhört ein solcher zu seyn, aber das höchstvollkommenste kann ich mir doch noch immerfort gedenken, wenn ich auch nicht überzeugt seyn sollte, daß es wirklich außer mir existire. Mir ist hierbey dieses allezeit besonders merkwürdig gewesen, daß selbst diejenigen, welche die noth-

wen-

(*a*) *Doctrina foed.* S. 75.

wendige Existenz Gottes in diesem Verstande behaupteten, doch noch allezeit von der Möglichkeit desselben besonders handelten, und dachten nicht daran daß beyde Begriffe: das höchstvollkommenste Wesen ist möglich, und das höchstvollkommenste Wesen ist auch in Absicht auf seine Existenz nothwendig; sich geradezu einander widersprechen? Denn wie kann ich mir etwas als blos möglich gedenken, davon ich mir ohne das Bewustseyn seines wirklichen Daseyn, weder einen richtigen noch vollständigen Begriff machen kann, das mit einem Wort ohne die Vorstellung von wirklicher Existenz eben so wenig wie ein Dreyeck mit zwey Linien ein Gegenstand meiner Vorstellungskraft soll seyn können?

Aber, wendet man ein, wenn Gott nicht wirklich existirt, dann ist es unmöglich daß er jemals zur Wirklichkeit kommen kann. Ganz richtig, folgt nun aber daraus daß er wirklich daseу? Ein Atheist würde sagen, das ist eben meine Meinung. Vielleicht aber hat Braunius, der durch diesen Grund seine Behauptung zu unterstützen suchte, hierbey mehr gedacht als er ausgedruckt hat. Irre ich nicht, so hat er so geschlossen: „wenn Gott „nicht wirklich wäre, so könnte er auch niemals „wirklich werden, er müßte also unmöglich seyn. „Dieses ist er aber nicht wie jederman zugiebt, folg„lich muß er auch wirklich existiren.“

Hier liegt eine Zweydeutigkeit in dem Worte unmöglich, das einmal für die Unbedingte und das anderemal für die Bedingte genommen wird. Was möglich ist, kann wirklich werden, wann ein schon wirklich existirendes Wesen Kräfte hat und diese dazu anwenden will, um das was vorher noch möglich war wirklich zu machen. Wo es an einem solchen schon vorhandenen Wesen fehlt, da kann das an sich mögliche so wenig wie das unmögliche zur Wirklichkeit kommen, weil die Bedingung fehlt, unter welcher es allein wirklich werden konnte. Würde ich nun aber nicht einen großen Fehler im schliessen begehen, wenn ich aus der unbedingten innern Möglichkeit eines Dinges auf dessen Daseyn schliessen wollte, welches Daseyn doch außer der innern Möglichkeit noch von einer andern Bedingung abhängt?

So richtig also der Satz ist, wenn Gott nicht existirt, so kann er nie wirklich werden, weil es erst an und vor sich unmöglich ist, daß Gott von einem andern Wesen hervorgebracht werden könne, und ich auch außer Gott kein anderes Wesen annehmen darf, oder wann ich dieses thun wollte, so würde dieses und nicht das andere hervorgebrachte Wesen das seyn, was wir Gott nennen, wo dann alles wieder auf das wirkliche Daseyn dieses Wesens ankommen und also im Ganzen nichts gewonnen würde; so richtig wie gesagt, das alles ist, so

falsch

falsch ist die Folge daß alsdann Gott aufhöre innerlich möglich zu seyn.

Hierbey kann ich mich nicht enthalten zu bemerken, daß wir hier wieder ein Beyspiel finden, wie geneigt wir Menschen sind, das Interesse der Sache mit dem Interesse unserer Meinungen zu verwechseln und zu glauben daß diese dabey verliere, wann etwa unser hochweises Urtheil keinen Beyfall finden sollte.

Unter die Claße der nothwendigen Dinge, wobey mir meine Vorstellungskraft gleich sagt, das kann nicht anders sondern muß so seyn, scheinet also die nothwendige Existenz des höchsten Wesens nicht zu gehören, es fragt sich also, ob wir sie ganz aufgeben müssen, oder ob sie noch auf eine Art gerettet und vertheidiget werden könne? So viel ist nämlich ausgemacht, daß dasjenige, was durch eine obgleich lange Kette von richtigen Schlüssen heraus gebracht wird, eben so nothwendig sey, als dasjenige welches von uns gleich bey dem ersten Anblick als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Z. B. daß das Quadrat der Hypothenuse in einem recht winklichten Dreyeck gleich sey den Quadraten der übrigen Seiten, ist eben so nothwendig, als daß das Ganze größer sey als eins seiner Theile, oder daß zwey Dinge die einem dritten gleich sind, auch unter sich gleich seyn müssen, aber hierin leuchtet uns die Unmöglichkeit dieses

Gegentheils weit ehender ein, als bey dem Satze, das Quadrat der Hypothenuse sey gleich den Quadraten der übrigen Seiten. So lange ich hier nicht von der Nothwendigkeit eines jeden Grundsatzes die hier als Zwischenbeweise gebraucht werden, überzeugt bin, so lange bin ich ungewiß, ob dieses Vorgeben gegründet sey oder nicht.

Es wird also nun darauf ankommen, ob man solche Gründe anführen kann, woraus man endlich die Folge ziehen muß, Gott kann nicht anders als wirklich existirend gedacht werden. Ich könnte mich hierbey ganz kurz fassen und nur das sagen, es habe noch kein Vertheidiger unsers Arguments sich darauf eingelassen um dieses zu beweisen. Denn in allen Schriften über diese Materie, die ich noch habe einsehen können, wird dieser Theil unsers Arguments allezeit nur kurz berührt, und alles Gewicht auf den andern Theil, das höchstvollkommenste Wesen besitze alle Vollkommenheiten folglich auch die Existenz, gelegt. Da es mir nun aber nicht darum zu thun ist, andere zu widerlegen, sondern die Sache, so viel in meinem Vermögen ist, aufzuklären, so will ich selbst dasjenige, was man etwa mit einigen Schein zum Beweise dieses Satzes, anführen könnte, vortragen und sehen was sich dagegen sagen lasse.

Nothwendig und zufällig sind doch, wie jederman zugiebt, Begriffe, welche einander gerade ent-

ge-

gegen stehen, und wovon eins das andere aufhebt. Wann ich also nun mit dem Begriff vom höchsten Wesen, nicht den Begriff von der nothwendigen Existenz verbinde, so mache ich ja Gott in Absicht auf das Daseyn zufällig. Dieses streitet aber mit dem Hauptbegriffe, den wir uns von Gott machen müssen, nach welchem nichts zufälliges in ihm darf angenommen werden. Gott ist also auch in Absicht auf die Existenz nothwendig, und ist also auch wirklich.

Ob dieses Argument richtig sey oder nicht, darüber will ich nicht urtheilen, weil ich es nirgends gefunden, sondern selbst aufgeworfen habe. Es wird auch wohl nichts darauf ankommen, da es, wie ich bald zeigen will, falsch ist. Es fehlt ihm doch wenigstens nicht an Scheinbarkeit, und dieses war für mich ein hinreichender Grund demselben hier eine Stelle zu gönnen. Denn so wie bey vielen andern Dingen, so kommt es auch hier nicht selten auf den äußern Schein an.

Gott soll also deswegen existiren, oder vielmehr wir sollen daher schliessen, daß er existire, weil er nicht als ein zufälliges Wesen gedacht werden könne. Ob und wiefern dieses richtig sey, wird dann erstlich deutlich werden, wann die Begriffe vom Zufälligen und Nothwendigen etwas genauer sind entwickelt und bestimmt worden.

Zufällig, so wie es hier genommen werden muß, heist dasjenige, das so bestimmt ist, daß es seyn, nicht seyn und auch anders seyn kann als es wirklich ist, überhaupt davon das Gegentheil keinen Widerspruch in sich fasset und also möglich ist. So ist unsre Erde zufällig, weil sie gar nicht und auch anders seyn konnte als sie wirklich ist. Passen diese Eigenschaften des Zufälligen nun nicht auf Gott, und ist zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen kein drittes möglich, so muß er ja wohl schlechterdings auch in Absicht auf diese Existenz nothwendig seyn.

Hiergegen würde nun folgendes, wie ich glaube, nicht ohne Grund können eingewendet werden: Paßt dieses Argument nicht auf den gegenwärtigen Fall, so kann es doch wohl nichts beweisen, daß es nun aber nicht passen könne, ist daher klar, weil der wahre Atheist, das ganze Argument ohne Schaden seines Systems zugeben kann. Er wird nämlich sagen, zufällig heist freilich dasjenige, was an sich seyn und nicht seyn, oder auch anders seyn kann als es ist; aber ich bitte nicht zu vergessen, das, wenn es auch noch nicht existirt, doch einmal wirklich werden kann. Was also, wenn es auch an sich möglich, nicht wirklich ist, und niemals daseyn kann, von dem kann ich nicht behaupten es sey zufällig. Nun will ich zwar die innere Möglichkeit eines Gottes nicht leugnen, aber ich behaupte daß er

we-

weder dasey noch jemals daseyn könne. Mich kann also dieses Argument nicht treffen, weil ich dadurch daß ich die Wirklichkeit eines Gottes leugne, denselben keinesweges zu einem zufälligen Wesen mache. Nach meiner Meinung dürfte diese Antwort eines Atheisten etwas mehr als eine kahle Ausflucht seyn, wenigstens weiß ich nichts was man ihm mit Grunde entgegen setzen könnte.

Und so wäre ja dieser Grund für die nothwendige Existenz des höchsten Wesens wohl ohne alle beweisende Kraft? Das ist doch sonderbar. Nichts scheinet deutlicher zu seyn als der Grund: nach unsern Begriffen von Gott, kann er nicht zufällig seyn, er muß also, weil diesem das Nothwendige gerade entgegen stehet, ein solches nothwendiges Wesen seyn. Zufällig ist nun das was da- und nicht daseyn kann, folglich ist nothwendig dasjenige was nicht anders als daseyn kann. Ja wohl scheint nichts klärer und gewisser zu seyn, aber es scheint auch nur so. Der ganze Fehler liegt nämlich, so wie ich die Sache ansehe, theils darin daß man die Definition vom Zufälligen nicht deutlich genug bestimmte und in Gedanken etwas dahinein trug was nicht hinein gehörte, theils aber auch darin, daß man den Gegensatz nicht genau genug beobachtete.

Wir nennen freilich das ganz richtig zufällig, was an und vor sich da und auch nicht daseyn

könnte. Hierin bestehet also das Wesen der Zufälligkeit, wenn eine Sache die noch nicht daist kann wirklich werden, und etwas das schon existirt, so wie es auch nicht da gewesen seyn könnte auch wiederum aufhören kann zu seyn. Das Zufällige läßt also die Frage ob etwas wirklich oder nicht wirklich sey, ganz unentschieden, giebt sich mit deren Beantwortung gar nicht ab, sondern, ohne hierauf Rücksicht zu nehmen, wird blos behauptet, die wesentliche Bestimmung desselben liege in dem Vermögen da und auch nicht daseyn zu können. Gleiche Bewandniß hat es nun auch mit dem Nothwendigen. So wie das Zufällige von einer doppelten Seite, als schon gegenwärtig oder als noch möglich, konnte betrachtet werden, so muß ich auch das Nothwendige von dieser zwiefachen Seite betrachten. Und da kommt dann folgendes heraus, daß wenn das, was ich mir als nothwendig gedenke, nicht schon wirklich ist, so kann es auch niemals wirklich werden, ist es aber wirklich da, so kann es niemals nicht dagewesen seyn und auch nie aufhören da zu seyn. Dieses und weiter nichts folgt daraus daß doch das Nothwendige der Gegensatz von dem Zufälligen sey. Denn wollte man den Begriff des nothwendigen Wesens darin setzen, daß es sich nicht anders als wirklich gedenken lasse, d. h. so bald wir das nothwendige Wesen gedenken, sind wir auch innerlich überzeugt dasselbe sey außer uns wirklich vorhanden; so

würs

würde vermöge des Gegensatzes, das Zufällige darin bestehen müssen, daß so bald wir uns etwas Zufälliges gedächten, wir zugleich bey uns überzeugt wären, es sey nicht vorhanden. Dieses wird doch nun aber wohl Niemand zugeben, denn sein eigenes Daseyn könnte ihn vom Gegentheil überführen.

So wäre ja dann wohl alle Hofnung, aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens, das Daseyn Gottes zu beweisen, verschwunden? Ich weiß wenigstens nichts von einiger Erheblichkeit vorzubringen, wann anders der Satz, welchen ich vorgetragen, richtig ist, daß in der Bestimmung des nothwendigen Wesens sowohl als des zufälligen darauf gar nicht gesehen werde ob das Ding wirklich dasey oder nicht, sondern daß dieses hier ganz unentschieden bleibe. Der Metaphysiker handelt hiervon blos in abstracto, unbekümmert ob die Gegenstände wirklich vorhanden sind auf welche seine Begriffe passen. So kann der gröbste Atheist gar schön die Begriffe von einem nothwendigen und höchstvollkommenen Wesen auseinander setzen, und doch das Daseyn eines solchen Wesens leugnen.

Aber diese Begriffe sind doch gleichwohl von wirklichen Gegenständen abstrahiret! Der Meinung bin auch, daraus folget aber, daß wir die Gegenstände selbst erst kennen müssen um zu sehen ob der gegebene Begriff auf sie passe oder nicht. Kehre

ich

ich nun aber die Sache um und will daher, weil ich diesen Begriff mit einem gewissen Gegenstande verbinden kann, schließen, es sey folglich auch ein diesem Begriff entsprechendes Wesen vorhanden, so begehe ich allezeit einen Fehler. Es verhält sich gerade so wenn man von dem Begriff der nothwendigen Existenz auf das wirkliche Daseyn eines solchen Wesens schließen wollte, als wenn man aus einem Prädicat beweisen wollte es sey allerdings ein Subject vorhanden, dem dieses zukomme. Denn was ist die nothwendige Existenz anders als ein solches Prädicat? Will ich diese von einem Wesen behaupten, so muß ich entweder beweisen, es ist ein Wesen da, dem ich aus diesen Gründen diese Eigenschaft beylegen muß, oder thue ich dieses nicht und nehme ein Wesen an, dem gewisse Eigenschaften beygelegt werden müssen, so muß ich doch immer das: *wenn es da ist*, hinzu setzen und wo dieses nicht ausdrücklich geschehen, es nicht vergessen in Gedanken zu thun. Z. B. Ich denke mir ein Wesen, das alle Vollkommenheit besitzt, und das die letzte Ursache alles dessen, was außer ihm wirklich ist, seyn soll. Will ich hier nichts erschleichen, so muß ich allezeit, das: *wenn ein solches Wesen vorhanden ist*, in Gedanken haben. Alsdann kann ich fort argumentiren; dieses Wesen, da es den Grund alles dessen was außer ihm wirklich ist, in sich enthalten soll, so muß es doch selbst durch seine eigene Kraft das seyn was es ist, und aus

eben diesem Grunde kann es auch nicht zufällig seyn. Denn woher kommt es daß etwas in Absicht auf seine Existenz zufällig ist? Weil seine innere Natur nicht von der Art ist, daß es durch dieselbe zum Daseyn bestimmt würde, sondern von dem Gebrauche fremder Kräfte abhängt. Dasjenige Wesen also, welches in sich selbst alles das vereinigt, warum es wirklich ist, das kann nicht anders als immer daseyn. Wollte ich aus diesem Raisonnement nun aber schließen: folglich ist ein solches Wesen wirklich vorhanden, so muß mein Schluß nothwendig fehlerhaft seyn, weil er auf der vorhin ausdrücklich angegebenen Hypothese: *wenn ein solches Wesen vorhanden ist*, beruhet. Hierin hat man es aber gemeiniglich versehen, daß man diese Hypothese entweder nicht ausdrücklich angab, oder wenn dieses auch geschehen war, sie in der Folge wieder vergaß, und das ohne alle Einschränkung hernach behauptete, zu dessen Grunde man doch eine Hypothese gelegt hatte.

Mache ich aber dadurch, daß ich behaupte, man müsse so oft man a priori von Gott als einem nothwendigen Wesen rede, allezeit das hinzu denken, *wenn ein solches Wesen vorhanden ist*, nicht Gott zu einem bedingt nothwendigen Wesen? Keinesweges. Diese Bedingung erstreckt sich ja nicht auf Gott selbst und dessen Daseyn, sondern nur auf unsere Erkenntniß von ihm. Bey einer jeden

den Sache aber muß ich den Grund der Sache, (Realgrund) und den Erkenntnißgrund wohl unterscheiden. Uebrigens leugne ich gar nicht, daß ich mir von Gott als einem nothwendigen Wesen einen andern Begriff mache, als man diese Eigenschaft gemeiniglich zu erklären pflegt. Ohne das zu wiederholen, was ich oben von der doppelten Art, wie einige diese Eigenschaft bestimmen, schon gesagt habe, will ich nur folgendes bemerken: Erstlich kann ich das nicht billigen wie Leibnitz und Wolf diese Eigenschaft bestimmt haben, die den Caracter eines nothwendigen Wesens darin setzen, daß es den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. Ob dieses gleich der Grund von dem nothwendigen Daseyn Gottes ist, so deucht mich doch die Erklärung welche Baumgarten und andere gegeben, weit schicklicher zu seyn, nach welcher wir uns das nothwendige Wesen als ein solches vorstellen müssen, dessen Wirklichkeit schlechterdings nothwendig, oder dessen Gegentheil unmöglich ist. Denn die Definition von Wolf paßt besser, wie auch Mosheim schon erinnert hat, auf die Selbstständigkeit (aseitas).

Hier entstehet nun aber die Frage, worauf wir die Nothwendigkeit der Existenz Gottes bauen müssen, auf die metaphysische oder physische Unmöglichkeit des Gegentheils? Offenbahr nicht auf die metaphysische Unmöglichkeit. Denn diese bestehet

stehet darin daß etwas einen Widerspruch in sich enthalte, eins das andere aufhebe und uns also nicht gedenkbar sey. (a) Worin soll nun aber der Widerspruch in dem Satze liegen, es existirt kein höchstvollkommenes Wesen? Gunnerus behauptet zwar: „ein nicht existirendes allervollkommenstes „Wesen ist ein Widerspruch" (b) ich habe aber diesen, aller Anstrengung meines Verstandes ohngeachtet, nicht entdecken können. Denn auch ohne überzeugt zu seyn, daß ein höchstvollkommenes Wesen wirklich vorhanden sey, muß man doch die Möglichkeit desselben zugeben. Darin ist ja aber kein Widerspruch, wenn ich einräume das allervollkommenste Wesen kann daseyn, aber noch nicht überzeugt bin, daß es auch wirklich dasey. Hier babe ich noch immer dasselbe Wesen mit allen seinen Vollkommenheiten und Eigenschaften und kann also keinesweges behaupten, der Gedanke an ein höchstvollkommenes Wesen, ohne Ueberzeugung von seinem wirklichen Daseyn, habe ein Unding zum Gegenstande. Dieses kann nur dann eintreffen, wann ich ein schon in dem Subject liegendes Prädicat, das zum Wesen des Subjects mitgehört, hernach wieder davon trennen wollte. Z. B. ein Dreyeck das nur zwey Seiten hat. Hier ist der Widerspruch offenbahr. Da aber gewiß nicht, wenn

(a) Feders Metaphysik S. 250.

(b) Beweis von der Wirklichkeit Gottes aus der Vernunft S. 97.

wenn ich sage, ich leugne nicht daß alle diese Eigenschaften in einem Subject vereinigt seyn können, woher weiß ich aber, daß sie es wirklich sind. Man mache den Versuch und nehme eine andere Vollkommenheit z. B. die Unabhängigkeit aus der Zahl der Vollkommenheiten hinweg, alsdann kann ich sagen, ein solches höchstvollkommenes Wesen sey ein Unding. Denn das höchste Wesen kann ohne diese Eigenschaft so wenig das seyn was es seyn soll, als das Dreyeck noch ein Dreyeck ist, wann ich eine von den dreyen Linien wegnehmen wollte.

So lange ich also die nothwendige Existenz Gottes auf die metaphysische Unmöglichkeit bauen will, werde ich nie zurechte kommen, lege ich hingegen die physische Unmöglichkeit zum Grunde, so ist alles klar. Physisch unmöglich ist nämlich dasjenige, was der Natur und den Kräften eines Dinges entgegen ist. So ist es physisch unmöglich, daß der Magnet das Eisen nicht an sich ziehe, daß ein in die Luft geworfener Stein daselbst liegen bleibe u. d. m. Wann ich nun erst bewiesen habe es existirt ein höchstvollkommenes Wesen, habe gezeigt, daß dieses beständig müsse dagewesen seyn, und also durch seine innere Natur, durch seine eigene Kraft zum Daseyn bestimmt werde; so kann ich weiter schließen, dieses kann also nicht anders als daseyn. Denn vermöge dieser seiner innern

Natur ist es erstlich beständig das gewesen was es ist, und vermöge eben derselben kann es nie aufhören dasselbe zu seyn, einmal weil kein Wesen außer Gott in Ihm einige Veränderung verursachen kann, und dann weil es Gotte selbst physisch und moralisch unmöglich ist seinem eigenen Daseyn ein Ende zu machen. Das erstere, weil keine Substanz sich selbst vernichten kann, und also am wenigsten diejenige, welche vorzüglich verdient Substanz genennt zu werden; das letztere, weil Gott wegen seiner moralischen Eigenschaften keine Vollkommenheit zerstören kann, wo dieses nicht dazu dient um eine noch größere zu bewirken, und also am allerwenigsten dasjenige, was in aller Absicht das vollkommenste muß genannt werden. Was nun aber von der Art ist, daß es nicht anders als da- und beständig so und nicht anders daseyn kann ist nothwendig, folglich ——

Auf diese Art wäre ja das Daseyn Gottes nur hypothesisch nothwendig, weil die physische Nothwendigkeit eine Gattung von der bedingten Nothwendigkeit ist, indem diese doch allemal das Daseyn einer Substanz und der in ihr liegenden Kräfte voraus setzt? Dieser Einwurf ist keinesweges so wichtig, als es vielleicht anfangs scheint, wenn man sich nur an den richtigen Begriff von der hypothetischen Nothwendigkeit hält, und nichts, was nicht dazu gehört, hineinmischt. Denn ist

das nur hypothetisch nothwendig, was etwas anders voraus setzt, ohne das es so und nicht anders nicht würde seyn können, so kann ich auch in dieser Absicht von dem Daseyn Gottes nicht behaupten, es sey nur hypothetisch nothwendig, indem Gott durch sich selbst, durch seine eigene Kraft zum Daseyn determinirt wird. Will man hingegen alles das nur bedingt oder hypothetisch genannt wissen, dessen Gegentheil, nicht, sobald wir uns die Sache gedenken, für unmöglich muß gehalten werden; so würde dieses Daseyn des höchstvollkommensten Wesens allerdings unter eben diese Claße gehören. Warum ich aber gerade diese Eintheilung machen, und dasjenige, welches ich nach richtig erkannten und bewiesenen Gründen für ein solches Wesen halten muß, das jederzeit dagewesen, und das vermöge seiner *innern* Natur nie aufhören kann zu seyn, nicht ebenfalls in Absicht auf sein Daseyn sollte nothwendig, absolut nothwendig nennen dürfen, davon kann ich keinen befriedigenden Grund angeben. Das eine ist, an und vor sich betrachtet, nicht mehr und nicht weniger nothwendig als das andere; der ganze Unterschied beruhet blos auf der Verschiedenheit wie man zu der Einsicht dieses nothwendigen Daseyns gelanget, ob das nun a priori oder posteriori geschiehet, das, sollte ich denken, könnte in der Sache selbst keinen Unterschied machen. Warum ich aber auch, wenn es die Natur der Sache nicht schon erforderte, außerdem noch

dieses nothwendige Daseyn Gottes nicht unter die Claße der hypothetisch nothwendigen Dinge rechnen möchte, ist, weil man sich nun einmal daran gewöhnt hat, mit dieser Gattung von Nothwendigkeit zugleich den Begriff des Zufälligen zu verbinden, welche doch hier keinesweges Platz hat. Der Ungrund des vorigen Einwurfs liegt also in der falschen Voraussetzung, als ob alles, was etwas anders voraus setzt, dadurch aufhöre absolut nothwendig zu seyn. Das Physischnothwendige kann eben so gut wie das Metaphysische absolut oder unbedingt seyn, sobald nämlich das, worin es seinen Grund hat, unbedingt nothwendig oder das Gegentheil desselben unmöglich ist. (*a*) Hierauf scheinet wohl Meier (*b*) hauptsächlich gesehen zu haben, wenn er behauptet daß alle Wirkungen der Gottheit schlechterdings oder absolut nothwendig wären, weil sie nur diese nicht aber deren Gegentheil wirken könnte. In Absicht auf die physischen Vollkommenheiten und deren Wirkungen hat dieses wohl ohne Zweifel seine Richtigkeit, ob aber wenn von moralischen Handlungen die Rede ist, dieser Satz eine Abänderung leide, das zu bestimmen gehöret nicht zu meiner gegenwärtigen Absicht.

Wenn nun das, was ich bisher von dem auf den Begriff eines nothwendigen Wesens gegründeten Beweise für das Daseyn Gottes vorgetragen,

(*a*) *Hollmanni prim. philosoph.* §. 314.

(*b*) Metaph. §. 883.

richtig ist, daß nämlich dieses Daseyn auf der metaphysischen Unmöglichkeit des Gegentheils nicht beruhe, indem das höchste Wesen noch immer ein Gegenstand meiner Vorstellungskraft bleibe, wenn ich auch von dessen wirklichem Daseyn nicht überzeugt seyn sollte; wenn ferner auch das wahr seyn sollte, daß der Grund von dem Daseyn, in der mit der vollkommensten Substanz verbundenen Kraft angenommen werden müsse, vermöge welcher Kraft diese Substanz beständig dagewesen, und niemals aufhören könne da zu seyn, daß aber deswegen dieses Daseyn noch nicht unter die hypothesisch nothwendigen Dinge müsse gezählt werden, indem es eben so unmöglich, daß eine noch nicht existirende Substanz sich selbst hervorbringe, oder eine schon vorhandene sich selbst vernichte, als es unmöglich ist, daß ein Dreyeck aus vier Linien bestehen sollte: so werden wir, nicht, wie es bisher häufig geschehen, das absolut und metaphysisch Nothwendige für gleichbedeutend halten dürfen, oder denken, das sey nur absolut oder schlechterdings unmöglich, was kein Gegenstand unsrer Vorstellungskraft ist, voraus gesetzt, daß man nämlich in der Benennung des Unmöglichen sowohl als des Nothwendigen auf den letzten Grund zu sehen hat, denn sonst würde die Existenz einer jeden Sache unter die metaphysisch nothwendigen Dinge gehören, indem auch hier ein Widerspruch ist, daß sie zu gleicher Zeit nicht existiren sollte.

Ich

Ich mache deswegen einen Unterschied zwischen dem absolut Nothwendigen und dem metaphysisch Nothwendigen, und halte jenes für das Geschlecht (genus), dieses aber und das physisch Nothwendige für die Art (species). Diese Eintheilung halte ich für weit schicklicher als die bisher gewöhnliche, da man sagt: nothwendig in Absicht auf das Wesen und in Absicht auf die Existenz, und ein jedes dann wieder in das absolute und relative eingetheilt (*a*), als ob einiger Dinge Wesen absolute, anderer aber nur relative nothwendig wäre, da doch das Wesen der Dinge in sich betrachtet, gleich nothwendig ist, und so bald ich behaupte, das Wesen einiger Dinge sey relative, alsobald den Gesichtspunkt, woraus ich sie vorher angesehen, verändere. (*b*). Dem absolut Nothwendigen setze ich nun das hypothetisch, bedingt, oder relative Nothwendige entgegen, und theile dieses wieder in das was physisch und moralisch nothwendig ist, ein. Hieraus ergiebt sich von selbst, daß, sobald von der Existenz einer Sache die Rede ist, solche alsdann nicht mehr in die Claße des metaphysisch Nothwendigen gehört und nach dessen Grundsätzen nicht beurtheilt werden darf.

So hätte ich ja nun wohl bewiesen, daß aus dem Begriff eines in Absicht auf sein Daseyn noth-

(*a*) *Hollmanni prim. philos.* §. 311.

(*b*) *Hollmann* l. c. §. 31.

wendiges Wesens, die wirkliche Existenz eines Gottes nicht bewiesen werden könne, weil wir jenen Begriff nicht eher festsetzen können, bis die Existenz selbst erst erwiesen ist: ich gehe nun weiter und untersuche, ob der Begriff von einem höchstvollkommenen Wesen hierzu bequemer sey, ob sich etwa aus diesem eine auf Wahrheit gegründete Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn eines höchstvollkommenen Wesens herleiten lasse.

Diejenigen, welche glauben, daß man diesem Beweise den höchsten Grad der Evidenz geben könne, pflegen ihn so zu führen, daß sie erstlich die Möglichkeit eines solchen höchstvollkommenen Wesens zeigen, und dann aus dem Begriff des Wesens, das alle Vollkommenheiten in sich vereiniget, schließen, dieses Wesen muß also wirklich vorhanden seyn. (a) Mit dem ersten konnte man bald fertig werden, denn die Realitäten, welche man bey dem höchstvollkommenen Wesen annimmt, sind alle von der Art, daß sie einander nicht widersprechen oder aufheben; sobald dieses aber dargethan, ist die Möglichkeit erwiesen, denn Begriffe, die sich einander nicht aufheben können beysammen und also in einem Subject vereinigt seyn.

Ist nun ferner erwiesen, daß die Existenz selbst auch eine Vollkommenheit sey, welche mit den übri-

(a) Gunner Beweis von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft. §. 10. ff.

übrigen bestehen könne, so darf diese nicht ausgeschlossen werden, weil ich sonst noch nicht das vollkommenste Wesen hätte, da eine Vollkommenheit, welche zugleich mit andern möglich offenbahr fehlen würde, und dasjenige Wesen welches die Existenz mit den übrigen Vollkommenheiten besässe, allerdings vollkommener seyn würde, als dasjenige dem wir diese Eigenschaft nicht beylegen. Der auf diese Grundsätze gebauete Schluß, würde ohngefehr so ausgedrückt werden müssen:

Wann ich mir das höchstvollkommene Wesen gedenke, so denke ich mir ein Subject das alle Vollkommenheiten die einander nicht widersprechen, in sich vereinigt;

die Existenz ist eine Vollkommenheit, sie widerspricht auch den übrigen Vollkommenheiten des vollkommensten Wesens nicht;

folglich kann ich mir das höchstvollkommene Wesen nicht anders als wirklich gedenken.

Was ich mir nicht anders als wirklich gedenken kann, muß auch wirklich vorhanden seyn; denn von dem Entgegengesetzten, habe ich keinen Begriff, es ist unmöglich;

das höchstvollkommene Wesen kann ich mir nicht anders als wirklich gedenken;

folglich ist das höchstvollkommene Wesen auch wirklich da.

In dem ersten Syllogismus, auf welchem der ganze Beweis beruhet, wird daher auf die Wirklichkeit des höchstvollkommenen Wesens geschlossen, weil die Existenz eine Vollkommenheit sey, die also dasjenige Wesen, welches alle Vollkommenheiten besitze, ebenfalls besitzen müsse. Es fragt sich also, hat dieser Schluß seine Richtigkeit, oder ist darin entweder in Absicht auf die Materie oder Form ein Fehler begangen? Hier wird sich nun bald zeigen, daß der Hauptfehler dieses Schlusses darin liege, daß der Vordersatz nicht genau und deutlich genug bestimmt sey, und daß jenachdem man diesen verstehet, entweder ein Cirkel im schließen herauskommt, oder der Syllogismus enthält mehr als drey Hauptbegriffe. Ein Fehler, der gar leicht begangen werden kann, daß man in einem Schluße, in welchem besonders dergleichen abstracte Materien abgehandelt werden, zwar immer dieselben Worte beybehält, aber ihnen unvermerkt andere Begriffe unterschiebt. Den Worten nach ist ein solcher Schluß dann zwar immer richtig, er hängt zusammen, und gleichwohl sagt uns öfters eine geheime Empfindung, der Schluß müsse falsch seyn, der Fehler liege auch wo er wolle. Ehe ich dieses nun bey diesem Schlusse zeige, muß ich vorher einige Bemerkungen über die Existenz so viel nämlich zu der Beurtheilung dieses Schlusses hier nöthig ist, voraus schicken.

Ob die Existenz wirklich eine Vollkommenheit sey oder nicht, diese Frage, weil ich sie unten weitläuftig abhandle, übergehe ich hier und nehme vorläufig an, daß sie eine Vollkommenheit sey, weil sie von vielen dafür gehalten wird; behaupte aber zugleich, daß sobald ich sie als eine solche annehme, ich dieselbe eben sowohl als andere Realitäten und Vollkommenheiten von einer zwiefachen Seite müsse ansehen und betrachten können, einmal als noch blos möglich, und dann auch als wirklich; oder, um mich in den hierbey gewöhnlichen Worten auszudrücken, einmal pro facultate und zweytens pro statu existendi. Es klingt dieses zwar ein wenig sonderbar, wann man von einer möglichen Existenz redet, denn diese ist doch wohl eigentlich nichts anders als die Möglichkeit selbst; weil man aber die Existenz einmal realisirt hatte, und ein großer Theil des Beweises auf dieser Vorstellung beruhete, so hielte ich es für nöthig, diese Distinction zu machen, die sich hernach selbst rechtfertigen wird. Ob sie in sich gegründet, das gehet mich hier ebenfalls nichts an. Ich vertheidige sie nur gegen den, welcher behauptet die Existenz sey eine Realität oder Vollkommenheit, wer dieses leugnet, der mag auch meine Distinction leugnen. Wer aber jenes annimmt, der muß mir auch dieses zugeben, denn das bringt die Natur einer jeden Realität mit sich, daß man sie von dieser doppelten Seite betrachten kann.

Dieses vorausgesetzt, gehe ich zur Prüfung des Beweises selbst. Hier zeiget sich nun bald, daß alles auf die Richtigkeit des Vordersatzes; „wann „ich mir das höchste Wesen gedenke, so denke ich „mir ein Subject, das alle Vollkommenheiten, „die einander nicht widersprechen, in sich vereini„get" ankommen; denn der Untersatz, worin behauptet wird, daß die Existenz eine Vollkommenheit sey, hat ex hypothesi seine vollkommene Richtigkeit.

Um also die Richtigkeit des Vordersatzes zu untersuchen, so muß man folgende zwey Sätze wohl von einander unterscheiden; Kommen dem höchstvollkommenen Wesen alle Realitäten zu und wie kommen ihm dieselben zu. Die Wahrheit des ersten Satzes ist leicht zu erweisen, denn das Prädicat wird durch die Notion des Subjects bestimmt, es würde nicht das höchstvollkommene Wesen mehr seyn, wenn ich demselben nicht alle Realitäten, welche zusammen bestehen können, beylegen wollte. Dieses hätte also keinen Anstand, so lange weiter nichts gefragt wird, als ob dem höchstvollkommenen Wesen alle Eigenschaften zukommen, aber die Sache bekommt eine andere Gestalt, so bald man wissen will, wie diese Eigenschaften dem höchsten Wesen zukommen. Der Satz nämlich, das höchstvollkommene Wesen, vereinigt in sich alle Vollkommenheiten, leidet eine doppelte Erklärung, davon die eine sagt, es ist ein Wesen

vorhanden, das alle Vollkommenheiten in sich vereinigt; die andere aber, es ist möglich daß ein Wesen sey, das alle Vollkommenheiten, welche zusammen bestehen können, besitzt. Welche von beyden Erklärungen sollte nun hier wohl Platz haben? Ganz gewiß die letzte; und zwar aus folgenden Gründen:

Wollte man die erste Erklärung annehmen, so würde man das als schon erwiesen voraus setzen, was doch noch erst erwiesen werden sollte. Wenn ich schon weiß daß ein Wesen vorhanden ist, welches alle Realitäten in sich vereinigt, wozu ist dann noch nöthig zu beweisen, es sey wirklich da?

Aber der Vordersatz sollte auch weiter nichts ausdrücken als daß ein solches Wesen, das alle Vollkommenheiten besitze, möglich sey, denn die Möglichkeit und weiter nichts, war vorher bewiesen, da gezeigt wurde, daß die Vollkommenheiten sich nicht einander aufhöben, und also zusammen bestehen könnten.

Nun fragt es sich weiter, ist die Existenz mit unter diesen Vollkommenheiten derer im Vordersatze gedacht wird, mit begriffen, und wie wird diese Vollkommenheit da genommen, pro statu oder pro facultate? Allerdings ist sie mit unter den Vollkommenheiten des Vordersatzes begriffen, wie könnte man sonst schließen, daß sie dem höchsten Wesen zukomme? Wie wird denn nun aber die

Existenz hier genommen als eine Vollkommenheit, die schon wirklich da, oder die eben sowohl wie die übrigen als noch blos möglich dem höchsten Wesen beygelegt wird. Nach meiner Meinung kann die Existenz deswegen nicht anders als die übrigen Vollkommenheiten hier betrachtet werden, weil, sobald ich diese nicht pro facultate sondern pro statu nehme, ich auch die übrigen nicht mehr als noch blos mögliche annehmen kann, sondern muß sie ebenfalls als wirklich existirend ansehen. Denn was sollte das wohl für ein Subject seyn, das wirklich existirte dessen übrige Eigenschaften aber sämtlich nicht wirklich, sondern nur möglich wären? Ein wahres Unding. Da sich nun der Fall gar nicht denken läßt, daß die Existenz anders genommen werde als die übrigen Realitäten, so muß ich entweder jene auch als existirend betrachten, oder die Existenz jenen ähnlich machen, und sie hier für ein bloses Vermögen annehmen. Weil nun ferner im ersten Fall eine offenbahre petitio principii heraus kommt, so bleibt mir nichts als der letzte Fall übrig.

Wann ich nun fortfahre, und die Richtigkeit des Untersatzes untersuche, so ergiebt sich alsobald, daß dieser zwar an und vor sich richtig sey; denn die Existenz ist ex hypothesi eine Vollkommenheit; aber so unbestimmt ausgedruckt, daß es möglich war, den Schluß, welcher dem Schein nach rich-

tig

tig ist, herauszubringen, welcher aber, sobald der Untersatz genauer bestimmt wird, aus den Prämissen gar nicht folgt. In der Conclusion heist es nämlich

„folglich kann ich mir das allervollkommenste
„Wesen nicht anders als wirklich gedenken"

woraus man dann zugleich siehet, daß die Existenz im Untersatz nicht pro facultate sondern pro statu genommen sey. Weil nun, wie ich glaube gezeigt zu haben, die Existenz im Vordersatze nicht pro statu sondern pro facultate genommen wurde, so sind anstatt dreyer, vier Hauptsätze da, und die Schlußfolge ist also falsch.

Sollte dieses noch nicht deutlich genug seyn, so richte man den Schluß so ein, daß die Sätze die vorher nicht genau genug bestimmt waren, deutlicher ausgedrückt werden, etwa auf folgende Art:

Alle Vollkommenheiten, die an und für sich möglich sind, und die in einem Subject zusammen gedacht werden können, müssen dem höchstvollkommenen Wesen, wann wir uns dasselbe als möglich gedenken, beygelegt werden;

die Existenz ist eine Vollkommenheit, welche möglich ist;

folglich muß die Existenz als eine mögliche Vollkommenheit dem allervollkommensten Wesen beygelegt werden.

Die-

Dieses heist aber in der That weiter nichts, als das höchstvollkommene Wesen ist möglich. Wie kommt es aber daß hier weiter nichts als die Möglichkeit heraus gebracht wird, welche doch schon in dem Vordersatze als erwiesen angenommen wurde? Daher daß in dem Untersatz kein neuer Begriff hinzukam, denn die Existenz pro facultate genommen ist weiter nichts als die Möglichkeit. Diese wurde aber bey dem Vordersatze zum theil voraus gesetzt, zum theil aber auch durch die Bestimmung „Vollkommenheiten, die sich nicht „widersprechen" angegeben. Wenn hierzu nun die Existenz als eine Vollkommenheit die ebenfalls möglich als der Untersatz gesetzt wird, so kann freilich im Schlusse weiter nichts als die Möglichkeit eines solchen Wesens enthalten seyn. Auf den Episyllogismus habe ich nun nicht nöthig mich einzulassen, weil dieser von selbst wegfällt, so bald der Prosyllogismus falsch ist.

Hier könnte mir aber der Einwurf gemacht werden, ob ich nicht etwa den Schluß nach meiner Absicht eingerichtet, und wenn dieser falsch, so folge noch lange nicht, daß die ganze Art so zu schließen unbrauchbar sey. Sobald, könnte man denken, die Prämissen anders eingerichtet werden, so muß ja auch die Conclusion anders ausfallen. Dieses gebe ich zu, daß die Prämissen anders eingerichtet werden können, das Wesentliche in diesen

wird

wird aber immer dasselbe seyn und seyn müssen, so lange ich daher auf das wirkliche Daseyn eines höchstvollkommenen Wesens schließe, weil in demselben alle mögliche Vollkommenheiten angenommen werden müßten. Hier bekomme ich nie einen Grund um sicher von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit zu schließen, wann ich nicht die Existenz für das wirkliche Daseyn nehme, und so vier Hauptsätze in der Schlußfolge hinein bringe. Um dieses zu beweisen will ich den Schluß auf folgende Art ausgedrückt hierher setzen.

Der Inbegriff aller Vollkommenheiten machet das Wesen der Gottheit aus;
die Existenz ist eine Vollkommenheit;
Folglich gehöret die Existenz mit zu dem Wesen der Gottheit.

Dasjenige zu dessen Wesen die Existenz mit gehört, muß wirklich existiren;
die Existenz gehört zu dem Wesen der Gottheit;
Folglich muß Gott wirklich existiren.

Ich denke nicht, daß man mir bey diesem Argumente vorwerfen soll, ich hätte es nicht in seiner ganzen Stärke vorgetragen. So oft ich noch diesen Beweis a priori vertheidigt gelesen habe, so wurde das immer als der Hauptgrund ange-

geben,

geben, daß bey der vollkommensten Substanz das Daseyn mit zu ihrem Wesen gehöre. (a) Wenn wir nun nach den Beweisen fragen, so finden wir, daß man sie selten angegeben, oder wo es auch geschehen, diesen entweder aus dem Begriff eines nothwendigen Wesens hergeleitet, oder darin zu finden geglaubt, daß die Existenz eine Vollkommenheit sey und also mit zu dem Wesen der Substanz gehören müsse, die alles was wahre Vollkommenheit ist, in sich vereinigt; Von dem ersten habe ich nun schon, und wie ich glaube, hinreichend gezeigt, daß sich aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens, nichts für das wirkliche Daseyn desselben folgern lasse, indem ja nur alsdann erst kann bewiesen werden, es gebe ein in Absicht auf sein Daseyn nothwendiges Wesen, wenn vorher die wirkliche Existenz einer Substanz, die von sich selbst vorhanden ist, dargethan worden.

Wie folgt denn nun in dem gegenwärtigen Fall, daß die Wirklichkeit mit zu dem Wesen der allervollkommensten Substanz gehöre? Daher daß alle Vollkommenheiten Theile von dem Wesen dieser Substanz sind. Welches sind dann die wesentlichen Theile eines Dings? Diejenigen ohne welche ein Ding aufhört das zu seyn was es seyn soll, ohne welche ich mir das Ding nicht mehr als ein sol-

(a) Feders Metaphysik S. 389.

solches gedenken kann. Kann ich mir denn nun die vollkommenste Substanz nicht mehr als die vollkommenste gedenken, wenn ich nicht zugleich glaube daß sie existire? Es scheint zwar so, aber ich hintergehe mich selbst, denn in der That fehlt ihr doch alsdann eine Vollkommenheit nämlich das Daseyn. Auf gleiche Art könnte ich auch beweisen, daß zu dem Wesen einer Uhr das Daseyn erfordert werde. Das Wesen einer Uhr bestehet darin, daß sie aus solchen Theilen zusammengesetzt ist, welche dazu dienen um den Fortgang der Zeit genau wahrzunehmen. Wo aber keine Uhr ist, da kann ich auch den Fortgang der Zeit nicht genau beobachten, also gehört die Existenz mit zu dem Wesen der Uhr. Eben so könnte man von einer jeden Sache behaupten, ihr Daseyn gehöre mit zu ihrem Wesen, weil ihr ja sonst dasjenige fehlt was sie eigentlich zu der Sache macht.

Was würde man dem, welcher behauptete die Wirklichkeit gehöre mit zu dem Wesen eines Dinges, antworten? Ohne Zweifel, daß wann von dem metaphysischen Wesen einer Sache die Rede ist, man gar nicht auf ihr Daseyn siehet, sondern daß die innere Möglichkeit hier die Stelle des Daseyns vertrit. Derjenige also, welcher behauptet, daß bey der vollkommensten Substanz hierin eine Ausnahme müsse gemacht werden, der müßte diese Ausnahme beweisen. Und wie kann dieses wohl geschehen, wann nicht dargethan wird, das höchst-

vollkommene Wesen, ist kein Gegenstand meiner Vorstellungskraft, so lange ich nicht die wirkliche Existenz demselben beylege? Geschähe dieses aber, dann würde bewiesen seyn, daß die wirkliche Existenz mit unter der innern Möglichkeit der wesentlichen Theile begriffen sey. Ein offenbarer Widerspruch. Wo ist da nur die innere Möglichkeit der wesentlichen Theile, wo ich schon die Existenz habe?

Sollte denn nun dieser Grundsätze, welche ein jeder mir als richtig zugeben muß, ohngeachtet, aus jenem Syllogismus die wirkliche Existenz eines höchstvollkommenen Wesens folgen, oder dürfte es bey einer genauern Prüfung wieder auf vier Hauptsätze oder einen diesem ähnlichen Fehler hinaus laufen? Wir wollen sehen.

Der Vordersatz heist:

> Der Inbegriff aller Vollkommenheiten machet das Wesen der allervollkommensten Substanz aus.

Hier fragt sich gleich, wie werden diese Vollkommenheiten hier genommen, als wirklich existirende, oder als solche, die sich einander nicht widersprechen und also möglich sind? Offenbahr auf die letzte Art, denn das erstere, daß sie wirklich sind, soll noch erst bewiesen werden. Wozu also der Beweis, wenn ich hier schon überzeugt bin, daß sie existiren. Weiter, ist unter diesen Vollkommenhei-

heiten die Existenz mit begriffen? Dieses wird im Untersatze behauptet, aber auch weiter nichts, vermöge der Natur der ersten Schlußart, zu welcher dieser Syllogismus gehört. Wie wird denn nun die Existenz im Vordersatze genommen, für das wirkliche Daseyn, oder für das Vermögen daseyn zu können? Dieses wird sich dadurch am besten zu Tage legen, wenn man die Proposition so ausdrückt, daß man daraus gleich siehet, wie die Existenz genommen sey. Wenn also die Existenz nicht pro facultate sondern pro statu genommen würde, so wäre der Vordersatz etwa so auszudrücken:

> Alle wahre Vollkommenheiten die nur an und für sich möglich sind, auch das wirkliche Daseyn, wenn dieses anders eine Vollkommenheit ist und also hierunter gehört, machen das Wesen der Gottheit aus;

Sollte nicht ein jeder gleich einsehen, daß diese Verbindung einer wirklich existirenden Vollkommenheit, mit andern, die ich nur als möglich annehmen darf, höchst ungereimt sey? Wann dieses nun nicht angehet, und die Existenz also ebenfalls nur als möglich in dem Vordersatze mit begriffen ist, darf sie dann im Untersatze für das wirkliche Daseyn genommen werden? Ob sie nun aber nicht dafür genommen sey, ergiebt sich am besten aus dem Vordersatz des Episyllogismus:

Dasjenige zu dessen Wesen die Existenz mit gehört, muß wirklich existiren.

Hier ist die Existenz nicht für das bloße Vermögen zu existiren gesetzt, sondern für das wirkliche Daseyn; denn zu dessen Wesen die Möglichkeit zu existiren mit gehört, das ist deswegen noch nicht wirklich vorhanden. Es müssen also hier wieder die Begriffe verwechselt seyn, daß die Existenz einmal für das Vermögen, das anderemal für die wirkliche Existenz genommen worden. Wo diese Verwechselung der Begriffe nun geschehen, das wird am Ende wohl einerley seyn. Der Grund wurde in dem Prosyllogismus durch den unbestimmten Ausdruck Existenz gelegt, und darauf in dem Episyllogismus dann weiter gebauet.

Um hierin keinem Zweifel Raum zu lassen, will ich die ganze Schlußfolge hier so hersetzen, wie sie, wenn kein Paralogismus sich einschleichen soll, meiner Meinung nach muß ausgedrückt werden:

Alle Vollkommenheiten, die einander nicht aufheben, können in einem Subject vereinigt gedacht werden, und das Subject, welches sie alle besäße, würde das allervollkommenste seyn. Eine jede Vollkommenheit also, von der sich zeigen läßt, daß sie sich mit andern in einem Subject vereinigt gedenken lasse, muß ich als einen wesentlichen Theil desselben an-

möglich sind. Anstatt also wie vorhin geschehen, zu schließen: weil eine wirkliche besser ist als eine mögliche, und weil Gott sich diese von Ewigkeit als die beste vorgestellt: so —— setze man lieber die Vordersätze so wie es die Natur der Sache erfordert:

Eine mögliche Welt ist in Vergleichung mit der wirklichen ein Nichts;

Gott hat sich diese Welt unter allen möglichen als die beste vorgestellt;

folglich war diese Welt so lange ein Nichts als Gott sich dieselbe als möglich vorstellte.

Gehet nun aber diese Vergleichung nicht an, und ist also der Grundsatz: was existirt, ist vollkommener als was nur möglich ist, unstatthaft; dann dürfte ja auch wohl das ganze Argument, welches aus dem Begriffe eines höchstvollkommenen Wesens auf dessen Wirklichkeit schließt, über den Hauffen fallen, da dieses zuletzt doch auf eben diese Grundsätze gebauet ist.

Ueberhaupt aber läßt sich dieses Argument wohl dadurch am leichtesten widerlegen, wenn man geradezu leugnet, daß die Existenz eine Vollkommenheit oder Realität sey, so daß ein Subject, welches existire eine Realität mehr habe, als das mögliche. Dieses hoffe ich darzuthun, wenn ich nur etwas

von der Art wie Hartmann (a) das Daseyn Gottes a priori zu erweisen gesucht hat, werde gesagt haben. Die Grundsätze auf welchen sein Beweis beruhet, sind folgende:

Das Wesen muß da seyn, von dessen Existenz sich ein hinreichender Grund angeben läßt.

Wann also das höchstvollkommene Wesen nicht daseyn sollte; so müßte der Grund davon entweder in ihm selbst oder außer ihm liegen.

Das erste kann nicht seyn, weil die Vollkommenhenheiten einander nicht widersprechen.

Auch kein äußerer Grund kann vorhanden seyn, denn das höchstvollkommene Wesen ist unabhängig.

Da also ein hinreichender Grund vorhanden ist, warum das höchstvollkommene Wesen vielmehr existirt als nicht existirt, so muß das höchstvollkommene Wesen auch wirklich daseyn.

Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um den hier begangenen Fehler zu bemerken. Der Verfasser setzt den ganz richtigen Grundsatz voraus, „das „Wesen muß wirklich seyn von dessen Existenz sich „ein hinreichender Grund angeben läßt,“ d. h. wo-

(a) Dissertatio, qua existentia Dei a priori demonstratur. Marburgi 1733.

woher sich zeigen läßt daß es daseyn müsse. Anstatt nun daß hier positive Gründe für das Daseyn hätten müssen angeführt werden, so verläßt der Verfasser diesen Weg, und zeigt nur daß sich gar kein Grund angeben lasse, warum das höchstvollkommene Wesen *nicht* daseyn sollte. Aber das war ja nicht der Grundsatz welchen er voraus geschickt hatte. Zwischen beyden Grundsätzen ist ein großer Unterschied. Wer mir zugiebt, das Wesen muß wirklich seyn, von dessen Daseyn sich ein hinreichender Grund angeben läßt, der räumt mir dadurch zugleich auch den Satz noch nicht ein, dasjenige Wesen muß existiren, von dessen *Nichtdaseyn* sich kein hinreichender Grund angeben läßt. Denn wie kann ich daher das geringste für das Daseyn einer Sache schließen, daß sich kein Grund angeben läßt, warum sie nicht daseyn sollte? Alles was hieraus folgt, ist, daß sie daseyn kann, also ihre Möglichkeit, weiter nichts. Ich muß also hier entweder aus der Möglichkeit gleich auf die Wirklichkeit schließen, oder zu dem Begriffe eines höchstvollkommenen Wesens meine Zuflucht nehmen, welches der Verfasser doch selbst (*a*) als unzulänglich verwirft.

Außer diesen bisher abgehandelten Formen dieses Arguments sind mir keine bekannt, die mit Recht hierher könnten gerechnet werden. Ich wende

(*a*) Cap. I. §. 9.

de mich also zur Untersuchung der Frage, was ist Existenz, eine Vollkommenheit oder nicht? worauf, wie man wird gesehen haben, bey dem ganzen Beweise sehr viel ankommt.

Was ist also die Existenz? Diese genau zu bestimmen, haben sich die Philosophen von jeher eine besondere Angelegenheit seyn lassen. Ob es der Mühe werth gewesen, daß man sich so sehr den Kopf darüber zerbrochen, und ob nicht ein klarer Begriff hinlänglich gewesen seyn dürfte, mag der Nutzen entscheiden, der von einer Definition zu erwarten ist, in welcher Niemand die Sache, die dadurch angezeigigt werden soll, entdecken wird, als nur der, dem ich vorsage, das soll darunter verstanden werden. Ich wenigstens glaube nicht, daß einer bey dem complementum possibilitatis gleich an die Existenz denken wird, wenn er nicht vorher gehört hat, daß diese so definirt werde. Denn der eigentliche Sinn, den diese Worte ausdrücken, ist doch wohl kein anderer, als daß die Existenz etwas sey, wodurch eine Sache im höchsten Grade möglich werde. Dieser Misverstand wird auch dadurch keinesweges gehoben, wenn man, wie einige gethan haben, für possibilitatis, lieber perfectionis possibilis setzen wollte.

Eben so unvollständig und noch undeutlicher ist wohl die Definition, nach welcher die Existenz darin bestehen soll, daß zu dem Wesen eines Dings,

sehen, so daß, wann dieses Subject vorhanden wäre, ihm diese unmöglich fehlen könnte;

Unter den Vollkommenheiten, die in einem Subject vereinigt gedacht werden können, ist auch die Existenz;

Folglich ——

Wie kann ich hier nun schließen, daß ein allervollkommenstes Wesen wirklich sey? Dann würde ich offenbahr in die Conclusion etwas hinein tragen, das in den Prämissen nicht enthalten ist. Denn alsdann würde daraus, daß sich ein Subject gedenken lasse, welches alle Vollkommenheiten, (die Existenz mit eingeschlossen) in sich vereinigen könnte, solche auch wirklich in sich vereinigt besitze. Die Regel also, vom Können darf ich nicht auf das Seyn schließen, leidet hier noch keine Ausnahme, ob es gleich viele und große Metaphysiker (*a*) behauptet haben.

Könnte ich aber hier in diesem Fall so schließen, so müßte ich es auch bey andern Vollkommenheiten und noch weit eher können. Sollte aber wohl jemand den Schluß für richtig halten, wenn ich zu dem Vordersatze:

Alle Vollkommenheiten machen das Wesen der vollkommensten Substanz aus;

 die-

(*a*) *Wolfii Theol. natur.* §. 34.
Boehmii Metaphys. §. 692.

diesen Untersatz:

der höchste Verstand ist eine Vollkommenheit;

fügen, und nun folgern wollte:

folglich ist ein solcher Verstand wirklich vorhanden?

Würde hier nicht ein jeder der nur vernünftig denken gelernt, sagen: es ist ein großer Unterschied, ob ich eine Sache in abstracto betrachte, und sage, diese Sache muß, wenn sie da ist, so beschaffen seyn, oder ob ich behaupte, die Sache verhält sich in der That so.

Um nichts, woher dieses Argument einen Schatten von Wahrscheinlichkeit nehmen könnte, vorbey zu lassen, will ich noch folgendes, was etwa dem einem oder dem andern, wichtig scheinen könnte, hier bemerken. Man könnte nämlich denken, ein Wesen, das existire, sey doch besser und vollkommener als das, welches nur möglich sey. Ich könnte mir also auch nicht Gott als das beste Wesen, das höchste Gut vorstellen, so lange ich von dessen Wirklichkeit nicht überzeugt sey. Denn das allervollkommenste Wesen sey ohne die Existenz doch eigentlich ein Nichts.

Vorläuffig setze ich diesem Grunde folgende Instanz entgegen, die uns hernach einen Leitfaden abgeben wird, den Fehler desto ehender zu entdecken. Dabey setze ich den Beweis daß diese Welt die beste sey, voraus, und schließe nun:

Eine Welt, welche existirt, ist besser als die, welche blos möglich ist;

Gott hat sich diese Welt von Ewigkeit als die beste vorgestellt;

folglich existirt diese Welt so lange als Gott sich solche vorgestellt.

Da dieses nun von Ewigkeit geschehen ist, so müßte ja diese Welt auch wohl ewig seyn. Diese Instanz halte ich für schicklicher, als die vom Cerberus und Sphynx, welche man sonst wohl gemacht hat, weil die Einwendungen dagegen bey dieser wegfallen.

Dieses Argument beruhet, wie man siehet, auf denselben Grundsätzen, wodurch das Argument für das Daseyn Gottes sollte gebauet werden. Eine Welt welche existirt, ist eben sowohl besser und vollkommener als ein Gott vollkommener ist, der existirt, als der, welcher nicht existirt. Demohngeachtet wird doch ein jeder behaupten, das ewige Daseyn der Welt folge aus diesem Argument noch nicht. Und warum nicht? Worin liegt der Fehler? In der Falschheit des Satzes, daß Gott sich diese von Ewigkeit, ohne daß sie wirklich gewesen, als die beste nicht habe vorstellen können, und der letzte Grund dieser Unrichtigkeit liegt in der fehlerhaften Vergleichung metaphysischer Vollkommenheiten mit den physischen.

Wann ich Realitäten oder Vollkommenheiten in ein Verhältniß setze und gegen einander vergleiche, so müssen dieselben homogen oder von einerley Art seyn. So kann ich allerdings behaupten, ein Subject, das Zehen Realitäten hat, ist vollkommener als das, welches deren nur Fünfe hat, ich mag nun beyde metaphysisch oder in abstracto, oder als wirklich vorhandene Subjecte betrachten. Aber diese Vergleichung fällt weg, sobald ich von dem einen in abstracto, als von etwas, wobey es mir auf die Wirklichkeit gar nicht ankommt, handle, das andre aber als existirend ansehe. Ich kann nicht sagen, in Fünf Realitäten die wirklich sind, ist weniger Vollkommenheit, als in Zehen, ob diese gleich nur möglich sind. Alles Mögliche, sobald es mit dem Wirklichen in ein Verhältniß gesetzt wird, ist ein Nichts, und hier findet also keine andre Vergleichung statt, als die zwischen *Nichts* und *Etwas*. Sobald aber diese Vergleichung aufhört, dann fällt auch der Grundsatz weg, daß eine wirkliche Welt besser sey, als eine noch blos mögliche, und ich kann dann auch nicht sagen, daß diese Welt deswegen immer wirklich gewesen, weil Gott sie sich beständig als die beste vorgestellt habe. Diese Welt heist ja darum die beste, weil sie in Vergleichung mit denen die eben so gut wie sie möglich waren, die größte Vollkommenheit in sich enthält, nicht aber deswegen, weil diese wirklich und die andern nur

dessen wesentlichen Stücken und Eigenschaften, innerliche veränderliche Merkmale, oder solche, welche den innerlichen veränderlichen Merkmalen ähnlich sind, hinzu kommen. Wer sollte wohl darin die Existenz finden? Etwas deutlicher aber doch noch immer unvollständig ist die Definition, welche die Existenz darin setzt, warum etwas mehr als möglich ist. Was ist denn aber dieses mehr als möglich?

Diese und die vorhergehende Definitionen sind alle aus der unrichtigen Vorstellung entstanden, als ob die Existenz eben so gut wie andere Dinge eine Realität wäre. Hiervon habe ich mich nun nicht überzeugen können. Ist die Existenz eine Realität, so hat eine Sache die existirt auch nur eine Realität mehr, als in eben derselben angetroffen werden, so lange sie noch möglich ist. Auf die Art, wäre also in Hundert wirklichen Thalern eine Realität mehr als in Hundert möglichen, und daraus würde also weiter folgen, daß Hundert mögliche Thaler eben so gut wären als Neun und Neunzig wirkliche, da man den Thaler, welcher dort mehr, für die Wirklichkeit nehmen müßte. Wer aber zwischen beyden die Wahl hat, nach welchen wird der wohl greifen?

Dieses Beyspiel soll, wie ich hoffe, das außer allen Zweifel setzen, was schon vorhin gesagt habe, die Existenz selbst ist keine Realität, und folglich findet zwischen dem möglichen, und dem, was wirk-

lich

lich ist, kein andres Verhältniß Platz, als das, zwischen Nichts und Etwas. Denn bey Hundert Thalern, die ich besitze, habe ich keine Realität mehr als Hundert Thaler, und bey Hundert, die ich nicht habe aber doch besitzen kann, habe ich keine weniger als Hundert, nur mit dem handgreiflichen Unterschiede, daß mir für diese Niemand etwas giebt. Aller Unterschied zwischen Existenz und Möglichkeit liegt also in den Dingen selbst, die ich mir vorstelle, und beruhet keineswegs auf der An- oder Abwesenheit einer neuen Realität.

Die Art der Existenz kann hierin nichts ändern. Sie mag nothwendig oder zufällig genannt werden, so macht das in diesem allgemeinen Grundsatz keine Verschiedenheit, denn die nothwendige Existenz beruhet eben so gut auf den von Ewigkeit bis in Ewigkeit vorhandenen höchsten Vollkommenheiten, wie die zufällige, eben deswegen zufällig ist, daß die Realitäten, von welchen sie gebraucht wird, zufällig sind. Will man demohngeachtet diesen abstracten Begriff von Existenz weiter in die nothwendige und zufällige eintheilen, so gehet das zwar eben so gut wie bey der Möglichkeit, die auch in die bedingte und unbedingte eingetheilet wird, an. Nur darf man die eine so wenig als die andere mit andern Realitäten in eine Claße setzen, sondern man muß immer dabey bedenken, daß diese Bestimmungen ihnen nur darum zukommen, weil die Rea-

litäten selbst auf diese oder jene Art bestimmt sind. Alsdann werden alle Verwirrungen, die sich sonst gar zu leicht einschleichen, ohne Gefahr verhütet werden.

Wollte aber dennoch einer darauf bestehen, daß die Existenz in abstracto als eine Realität angesehen werden könne, und daß daher nicht so geradezu dieselbe aus dem, auf den Begriff eines höchstvollkommenen Wesens gebauten Argument, weggeworfen werden dürfe; den bitte ich, die Worte in abstracto betrachtet, nur immer bey den Satz: die Existenz ist eine Vollkommenheit; zu setzen, und dann wird er nie in Gefahr seyn, sich durch eine Verwechselung der Begriffe zu hintergehen.

Am sichersten aber ist es, wenn man dergleichen abstracte Begriffe, sobald sie gewisse Nebendinge (z. B. nothwendige Existenz) zugleich bezeichnen sollen, und die doch immer unvollständig und undeutlich durch sie ausgedruckt werden, da wo sie nicht unumgänglich nöthig sind, und besonders bey Beweisen vermeidet, und lieber das concretum, wenn es geschehen kann, dafür setzet. So würde ich für nothwendige Existenz Gottes, lieber die nothwendig existirende Gottheit, oder die nothwendig existirenden göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften sagen. Für Menschen, und besonders für solche die erst anfangen zu denken, kann man nicht zu deutlich seyn, wenn man sie anders

gewöhnen will, die Begriffe, welche die Worte bezeichnen sollen, mit diesen zu verbinden, und nicht bloße leere Töne ihrem Gedächtniß einzuprägen begehrt.

Alles das wird nun genug seyn, um die bisher angeführten Definitionen von der Existenz zu verwerfen. Giebt es denn nun aber nichts bessers, und müssen wir uns etwa mit dem klaren Begriff von Daseyn begnügen, ohne jemals einen deutlichen davon erwarten zu dürfen? Es würde zwar kein Unglück für die Gelehrsamkeit daraus erwachsen, wenn wir auch nie eine logikalisch richtige Definition von der Existenz geben könnten, da wir uns bey andern Gegenständen damit begnügen müssen, und vielleicht eben deswegen von diesen richtiger denken, als wenn wir sie uns nach einer ächtscholastischen Definition vorstellen müßten. Aber es fehlt uns nicht einmal an einer richtigen Definition. Billfinger (*a*) definirt sie, durch *einen Zustand, darin etwas handlen oder leiden kann*, und es ist sonderbar, daß er so wenige Nachfolger gefunden hat. Die Einwürfe, welche einige dagegen gemacht haben, kommen mir sehr unerheblich vor.

Zuerst tadelt Gunner (*b*) in dieser Definition das Wort *Zustand*, und behauptet, man begehe in die-

(*a*) Dilucidat. de Deo, anima cet.
(*b*) l. c. S. 30. 31.

dieser Definition einen Cirkel. Denn man möchte das Wort Zustand erklären wie man wolle, durch den Inbegriff der Bestimmungen, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden, oder durch das Beysammenseyn der veränderlichen und unveränderlichen Bestimmungen, so komme allezeit ein Cirkel heraus.

Dieser ganze Einwurf beruhet, wann ich nicht sehr irre, darauf, daß die in der Definition durch das Wort Zustand angegebene Bestimmung blos von wirklichen Dingen gebraucht werde, da es doch, weil man durch die Ausdrücke handlen und leiden, die Wirklichkeit erst bestimmen wolle, von einem allgemeinern Umfang seyn müsse.

Dieses leugne ich nun gänzlich, wenn nämlich davon die Rede ist, ob nach dem Sprachgebrauch das Wort Zustand, nur auf das was wirklich ist, eingeschränkt werden müsse, denn diesem ist es ganz gemäß, das Wort Zustand auch auf das Mögliche, ja sogar auf das Unmögliche auszudehnen. Ich besinne mich wenigstens die Redensart, es sey etwas noch im Zustande der Möglichkeit, sowohl gelesen als gehört zu haben. Soweit wie ich den Gebrauch dieses Worts habe auffinden können, hat es, allgemein genommen, immer eine gewisse Beschaffenheit einer Sache ausgedrückt, welche dann durch nähere Bestimmungen auf einen jeden Gegenstand, auf jedes Etwas angewendet wurde.

Ja wenn man nur ein wenig acht giebt, so wird man finden, daß das Wort Zustand von eben dem weiten Umfang sey, als das Wort Beschaffenheit, und daß das eine ganz bequem für das andre kann gesetzt werden. Nur muß man sich dadurch nicht irre machen lassen, wenn man für das Nennwort Zustand, häufiger das Zeitwort, oder die Redensart „so stehet es damit" gebraucht. So stehet es mit der Philosophie, sagt Zißmann. (a) Ich kann sowohl fragen wie stehet es um die Sache, als was hat es mit der Sache für eine Beschaffenheit? Und wenn ich ganz deutlich bewiesen habe, es sey etwas unmöglich, so kann ich noch immer davon sagen; so stehet es damit, oder die Sache ist in diesem Zustande, sie verhält sich also.

Dieser Einwurf wäre also gehoben, und die Allgemeinheit des Worts Zustand gerettet. Aber das ist noch nicht alles, was man an dieser Definition tadelt, sie soll auch zu enge seyn, und nur blos auf das Daseyn der für sich bestehenden, nicht aber der durch andere bestehende Dinge gehen. Denn von diesen letztern könne man nicht sagen, daß sie sich in einem Zustande befinden, worin sie handlen oder leiden können, weil dieses Prädicat blos auf die für sich bestehende Dinge passe. Hier möchte ich nun fragen, wie wir zur Kenntniß dieser Dinge gelangen? Woher wissen wir, daß dergleichen Bestimmun-

(a) Philosophische Briefe S. 14.

mungen an einer Sache angetroffen werden, wann sie nicht auf uns wirken und also handlen? Freilich wirken sie nicht wie die für sich bestehende Dinge, aber wo wird das auch behauptet? Ob sie aber leiden können, das wird doch wohl Niemand bezweiflen, da sie können verändert werden, und wann das geschiehet, so leiden sie doch wohl.

Ferner wendet man ein, das oder sey gegen die Regeln der Definition. (a) Die Schwierigkeit ist gehoben, sobald man und an die Stelle des oder setzt. Die Existenz ist demnach der Zustand der Dinge, worin sie handlen und leiden können.

Aber paßt diese Definition auch auf das Daseyn Gottes? Kann man von Gott auch sagen, daß er leide? Wer dieses leugnen wollte, der würde dadurch eine große Unwissenheit in dem technischen Gebrauche der Wörter Handlen und Leiden verrathen. Wann von Gott behauptet wird, er könne nicht leiden, so verstehet man darunter den psychologischen Begriff von Unlust, der freilich bey der Gottheit keine Statt findet. Aber leiden, wie es in der Physick genommen wird, kann ich von der Gottheit sowohl, als von leblosen Dingen sagen. Denn alles, was daist, auf das kann gewirkt werden, und das nennt man in Absicht auf dieses Subject, leiden, in wiefern aber alles was daist, auch

 auf

(a) Definitio non formari debet disiunctiue.

auf andre Dinge wirkt, in sofern wird von ihm behauptet, daß es handle. Man wende nicht ein, daß doch immer eine gewisse Veränderung, welche in dem leidenden Subject vorgehe, dadurch angezeigt werde, Gott aber sey unveränderlich.

Ich antworte: die Vorstellungen Gottes von dem was wirklich ist, müssen doch verschieden seyn von denen, in welchen Gott sich das noch blos Mögliche vorstellt. Weiter: Gott stellt sich doch die Sachen allezeit vor wie sie sind, wirkliche als wirkliche und mögliche als mögliche. Wie also die Welt, oder ein jedes existirendes Ding, noch nicht wirklich war, konnte Gott sich solches nicht als etwas, das schon wirklich dasey, vorstellen, sondern er sahe sie noch als möglich, nun aber kann er sich dieselbe nicht mehr als blos möglich vorstellen, sondern als eine solche die wirklich ist. Ist hier nun keine Veränderung? Doch dieses wird noch mehr einleuchten, wenn man folgendes erwäget: So lange ich nicht an Gott denke, so kann doch auch die Vorstellung nicht in ihm seyn, als ob ich wirklich Gott mir vorstellte; sobald hingegen der Gedanke an Gott, meiner Seele gegenwärtig ist, und Gott diesen Gedanken weiß, so ist ja diese Vorstellung von der vorhergehenden, nach welcher Gott diesen Gedanken noch als zukünftig sahe, verschieden und also eine Veränderung der vorhergehenden Vorstellung. Eine solche Veränderung streitet

nicht mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Verstandes, weil dadurch keine neue Vorstellung in demselben erzeugt wird, welches die Unveränderlichkeit des göttlichen Verstandes auch nur anzeigen soll. Ich kann also immer behaupten, daß die gegebene Definition von der Existenz auch auf die Gottheit passe.

Wenn demnach die Wirksamkeit das Hauptmerkmal ist, wodurch sich die Existenz von der blosen Möglichkeit unterscheidet, so kann vorerst die Existenz selbst keine besondere Realität seyn, und zweytens, ist da nur Existenz, wo Wirksamkeit erkannt und angenommen wird. (*a*) Diese aber ist kein Gegenstand des Vernunftschlusses und kann es nie werden, sondern der Erfahrung, den Fall ausgenommen, wo ich von der schon als existirend erkannten Wirkung auf die Ursache, oder von der existirenden Ursache auf die Wirkung schließe. Hier ist der letzte Grund, worauf ich meine Schlüße baue, doch immer eine Erfahrung. Alle Schlüße für das Daseyn müssen also auch da nothwendig wegfallen, wo ich noch gar keine existirende Sache habe, um solche zum Grunde meines Beweises legen zu können. Dieses ist aber gerade der Fall, welcher bey dem Argument für das Daseyn Gottes a priori eintrit.

(*a*) *Coing institutiones logicae* §. 145. et 146. *Boehmii metaphys.* §. 216. not. Phädon von Mendelsohn 4te Auflage S. 197.

tritt. Hier ist weder eine Ursache, noch eine Wirkung vorhanden, und doch will man auf Existenz schließen.

Nun sollte ich auch noch etwas von den Einwendungen welche andere gegen dieses Argument vorgebracht, und von den Gründen, aus welchen sie es bestritten, sagen. Da es mir aber nicht darum zu thun ist, nur blos andere zu widerlegen, sondern die Wahrheit nach meinem geringen Vermögen aufzuklären; so übergehe ich dieses, und merke nur dieses noch an, wie ich häufig bemerkt, daß selbst diejenigen, welche die Bündigkeit dieses Beweises leugnen, gar oft doch die Grundsätze worauf es gebauet wird, zugeben. So findet man noch in vielen Handbüchern die Sätze, daß die Existenz zum Wesen der nothwendigen Substanz mit gehöre, (*a*) und daß das vollkommenste Wesen deswegen existire, weil es möglich sey. (*b*)

(*a*) Feders Metaphysik S. 391. vergl. mit S. 389.

(*b*) *Boehmii* metaph. §. 692. coll. 291. not. 689. not

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bering, Johannes,

Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes aus den Begriffen eines hö
chstvollkommenen und nothwendigen Wesens

Gießen 1780

Ph.sp. 80
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042743-2
VD18 90393260